Camil Mureşanu

ÎN TEMPLUL LUI JANUS

- studii şi gânduri despre trecut şi viitor -

CUPRINSUL

I. Cuvânt înainte: Priveliști fugare din „Marea Trecere”

II. Evul Mediu

1. Europa centrală şi răsăriteană în secolul al XIV-lea: o restructurare geo-politică
2. Situația internațională a țărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea
3. Cadrul internațional al acțiunii politice a lui Mihai Viteazul
4. Mihai Viteazul şi Transilvania
5. Un episod transilvan în războiul de treizeci de ani

III. Repere ale modernizării în secolele XVIII-XIX

6. Secolul „Luminilor” în Europa
7. Cadrul european al revoluției de la 1848
8. Spiritul de la ‘48
9. Procesul de modernizare în Imperiul habsburgic după 1850
10. Cu privire la evoluția democrației în centrul şi sud-estul Europei între 1850-1914

IV. Confesiune, cultură şi Luminism

11. Greco-catolicism şi Luminism
12. Şcoala ardeleană
13. Rolul pregătirii teologice în formarea intelectualității române din Transilvania
14. Unele frământări în Biserica Unită în anii primului război mondial
15. Propaganda pentru suprimarea Bisericii Greco-catolice în anii 1945-1948
16. Naționalitate şi apartenență confesională

V. Transilvania la răscruce

17. Literatura ardeleană şi idealul Unirii
18. Despre tratatul de la Trianon
19. 1 Decembrie: odinioară şi acum

20. Convergențe spirituale în Unirea de la 1918
21. Marea Unire şi dezvoltarea României moderne
22. Imagini ale Transilvaniei în revistele literare interbelice
23. Opinia publică românească din Transilvania şi dictatul de la Viena

VI. Personalități istorice şi culturale

24. Inocențiu Micu – personalitate europeană
25. Luministul Thomas Jefferson
26. Stephan Ludwig Roth
27. Cu privire la ascensiunea socială şi profesională a familiei Barițiu
28. George Barițiu: încercare de portret psihologic
29. Timotei Cipariu
30. Prietenii româno-italiene
31. Gândirea politică a lui Eminescu
32. O conştiință a unui veac: Friedrich Meinecke
33. Un mare savant democrat: Ion I. Russu
34. Reculegere printre umbre

VII. Națiunea, între declin şi resurecție

35. Națiunea-dimensiune a lumii moderne
36. O revenire asupra conceptelor de națiune, naționalitate şi minoritate națională
37. Cu privire la problema naționalităților în Transilvania în era neoabolutismului
38. Câteva considerații asupra formării națiunilor în Europa centrală

VIII. Românism şi europeitate

39. Identitate şi destin
40. Latinitate şi identitate națională
41. Asupra reintegrării spiritualității româneşti în cultura europeană
42. Spre o tranziție a identității naționale
43. Opinii româneşti privitoare la securitatea colectivă şi la cel de-al doilea război mondial

44. Europa-față cu ea însăşi: crepuscul sau resurecție?
45. Există o post-modernitate a Europei moderne?
46. Europa centrală: între real şi imaginar

IX. Dincolo de hotarul istoriei

47. Umanism şi ştiință în universitatea contemporană
48. Istorie şi conştiință
49. Presă, istorie, societate
50. Scrierea istoriei: producție, sferă, consum
51. Istorie şi cunoaştere

CUVÂNT ÎNAINTE

PRIVELIŞTI FUGARE DIN „MAREA TRECERE”

„Und was verschwendet wird zum Wirklichkeiten”

Un bine cunoscut vers din Goethe deschide această culegere prin care, după ani mulți, autorul ei presimte că peregrinării gândurilor sale prin „a vremii stranie cetate” i se apropie un răgaz de odihnă.

„Peregrinare”– fiindcă el n-a acceptat să vadă istoria ca pe o clădire multietajată, ascunzând undeva o cămăruță închiriată pe termen lung, în care s-a complăcut şi simțit „acasă”, într-o beatitudine a respingerii sugestiilor de reamenajare a spațiului său de excelență intelectuală.

Există, având chiar mari merite, oameni care „ştiu aproape totul despre mai nimic”, ocnaşi ai cioplirii pietrelor de aşezat la temeliile ştiințelor.

Compunerea disparată a culegerii de față nu vrea să afirme un alt „credo” şi o altă misiune a istoricului. Ea este doar mărturisirea unui temperament disponibil pentru mai multe concepții şi maniere din unghiul cărora aventura umană să poată fi privită, ele acuzând însă, implicit şi discret, insatisfacție față de unilateralitatea pedantă.

Se vor împlini curând două mii de ani de când Seneca Filosoful a scris: „Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colț de lume; patria ne este întreg universul”.

Cam în acest spirit, dar cu modestia cuvenită, paginile ce urmează îi invită pe cititori să străbată câteva evenimente – le-am numit mai înainte „privelişti fugare” – din Evul Mediu, din Europa centrală şi sud-estică în epoca modernă; Transilvania nu putea lipsi din serial, după cum nici mult dezbătuta problemă a națiunii şi a naționalităților, sau povestea – când înălțătoare, când tristă – a Bisericii Române Unite.

Câteva portrete de personalități încearcă să învioreze reflecțiile asupra încifrării şi descifrării destinului românesc şi european din timpurile mai noi, cât şi asupra unor sensuri actuale teoretice care se dezvăluie cercetării istorice când se apropie de pragul „problemelor-limită”.

Adevărata şi marea istorie este aceea a devenirii umane, realizate în timp, în spațiu, în creativitate, în idealuri şi speranțe, în dureri şi înfrângeri.

Nu suntem atât de prezumțioşi încât să vrem a raporta suita acestor studii restrânse la o sentință cu pretenții de atotcuprindere.

Ea nu aspiră decât a da cuvânt preferinței pentru câteva locuri şi probleme din istorie – acest tărâm nemărginit de desfătare a spiritului sensibil la grandoarea dramei umane.

Alături de cunoaştere lumii şi a oamenilor, el ne îmbie şi cunoaşterii de noi înşine, ispitindu-ne să deturnăm o declarație lui Paul Valéry: „Je t’aime, parce que je touche par toi à mon Infini”.

Camil Mureşanu

EVUL MEDIU

EUROPA CENTRALĂ ŞI RĂSĂRITEANĂ ÎN SECOLUL AL XIV-LEA: O RESTRUCTURARE GEO-POLITICĂ

În secolele XI-XIII continentul european a cunoscut o perioadă de expansiune economică, după care secolul al XIV-lea a marcat începutul unui declin accentuat, ce s-a stabilizat oarecum în preajma anului 1380, pentru a fi urmat de încă cel puțin un veac de stagnare[1]. O criză gravă şi complexă aşa dar, căreia îi sunt mai vizibile mecanismele prin care s-a prelungit, decât cele care au provocat-o.

Manifestările declinului se înregistrează în toate sectoarele vieții sociale. În deceniul 1310-1320 a izbucnit o foamete pe arie întinsă. Cu variații de la regiune la regiune, între 1325-1400 s-au numărat vreo 30 de ani de epidemii, printre care ciuma catastrofală din 1347-1349, pricinuitoare a pieirii unei treimi din populația continentului[2]. A urmat o înlănțuire cauzată de fenomene nefaste: variații ale climei, defavorabile producțiilor agricole; scăderea rezistenței fizice a mulțimilor suferinde de subnutriție, ceea ce a înlesnit răspândirea bolilor epidemice şi creşterea, în genere, a mortalității; scăderea numărului brațelor de muncă a accentuat declinul economiei în toate ramurile, a determinat creşterea salariilor, o susținută tendință inflaționistă, şi de asemenea repetate crize sociale, atât în mediul rural cât şi în cel urban[3]. A fost secolul marilor răscoale țărăneşti medievale şi al luptelor violente din interiorul unor oraşe flamande, renane şi italiene.

Pe plan demografic, secolul al XIV-lea, cu începere de pe la mijlocul său, a fost caracterizat prin termenul „contracție". La 1340 populația continentului era, după anumite estimări, de 86 de milioane. În răstimp de 50-60 de ani a scăzut cu 30-40 %; a reînceput apoi să crească, dar la 1500 abia atinsese 70 de milioane şi vor mai trece încă două-trei decenii până să ajungă la cifra de dinainte de marea ciumă[4].

Într-o lume în care mai predominau izolarea regională şi neuniformitatea dezvoltării, existau mari abateri de la media generală. Astfel, pentru Europa centrală şi răsăriteană năvălirea mongolă a provocat, încă în

plin secol al XIII-lea, o bruscă prăbuşire economică, pe care numai pe încetul au compensat-o avantajele, nu întru totul sigure, rezultate din instaurarea acelei „pax mongolica", de la Carpaţi şi Balcani până în China.

Prin contrast, în secolul al XIV-lea în centrul şi răsăritul Europei fenomenele de declin nu par să concorde cu cele din apusul continentului. Dimpotrivă: colonizările de agricultori, mineri şi meşteşugari, împinşi probabil de dificultăţile traiului în ţinuturile lor de baştină (mai ales de prin Germania) au menţinut, printre altele, la un nivel mulţumitor agricultura din Polonia şi au determinat în Ungaria angevină o creştere a industriei extractive, prelucrătoare şi a oraşelor.

S-a mai observat că în secolul al XIV-lea, ca una din consecinţele proceselor menţionate, a avut loc o parţială modificare a traseelor vechii reţele de drumuri comerciale: unele – tradiţionale – par a-şi pierde din avântul anterior, iar în compensaţie apar altele, noi. Creşte treptat, dar sigur, însemnătatea spaţiului numit al „faţadelor maritime" ale Europei, mai ales al celor de nord şi răsărit (Marea Baltică, Marea Neagră).

Toate aceste fenomene economice şi demografice nu pot să nu fie puse măcar într-un raport relativ cu prefacerile geo-politice din Europa centrală şi răsăriteană, deşi cauzele fiecărora, precum şi paralelismul desfăşurării lor, trebuie privite cu nuanţări prudente.

Secolul al XIV-lea prezintă iniţial o stare de criză politică internă în Ungaria, Boemia şi Polonia. Până la mijlocul veacului caracteristica paralelă a istoriei acestor trei regate a fost reuşita lor în a depăşi luptele interne şi a restabili o autoritate centrală solidă, sub dinastiile angevină, de Luxemburg şi a ultimilor Piaşti. Consolidarea internă a Poloniei şi a Ungariei a fost una din premisele schimbărilor de echilibru şi de structură politico-teritorială în centrul şi răsăritul Europei.

Ambele state au fost în măsură să se angajeze într-un proces de expansiune spre răsărit. Alături de ele, apare ca o surpriză ascensiunea subită a statului lituanian, care devine în câteva decenii o mare putere, întinzându-se de la Marea Baltică, prin bazinul Niprului spre Marea Neagră.

Dar în fapt, cheia schimbărilor geo-politice survenite în întreaga zonă a fost constituită de situaţia Hoardei de Aur. Sub hanul Özbek (1312-1342) acest stat a ajuns la apogeul puterii[5]. Frontierele lui occidentale, considerând în interiorul acestora şi teritorii aflate doar sub influenţa ori protectoratul său, erau în Carpaţii orientali, la defileul Dunării şi în munţii Balcani. „În primul deceniu al secolului al XIV-lea – constată un studiu recent – ţinuturile din exteriorul arcului carpatic, bulgarii şi sârbii, depindeau de Hoarda de Aur"[6]. Ea era de departe, atunci cea mai mare putere în răsăritul continentului. De la marea invazie din 1240-1242, Ungaria – cel puţin partea ei de la răsărit de Dunăre – a stat sub ameninţarea unei alternative a dominaţiei cumane şi mongole.

Declinul şi prăbuşirea Hoardei de Aur au fost pe de o parte consecinţa unor fenomene de instabilitate internă, inevitabile într-un stat cu o structură imprecisă a organizării teritoriale, bazat pe forţă şi prea puţin pe activităţi economice constructive, capabile să-l omogenizeze statornic. S-a afirmat mereu că statul mongol a constituit un cadru comerţului euro-asiatic, pe spaţii întinse, dar e îndoielnic dacă mongolii, ei înşişi, ca etnie, au fost agenţii majoritari ai acestui gen de activitate economică.

Se poate accepta şi ipoteza că Hoarda de Aur a fost şi ea decimată de efectele ciumei celei mari întrucât, înainte de a pătrunde în Europa, flagelul a fost semnalat la Sarai pe Volga, şi în nordul Mării Negre, de unde, pe corăbiile genoveze şi veneţiene, s-a răspândit în sudul şi vestul continentului.

Indiferent de câte cauze au provocat acest declin, el a favorizat ascensiunea puterii Ungariei, Poloniei, Lituaniei şi a statului Moscovei, forţa militară a cărora a depăşit-o pe a Hoardei, silind-o să bată în retragere către Nipru şi mai departe.

Refluxul a început în spaţiul dintre Carpaţii meridionali şi munţii Balcani. Aici s-a refăcut pentru scurtă vreme unitatea ţaratului bulgar, sub Mihail Şişman (1323-1333) şi a ajuns la culmea puterii Serbia medievală, sub Ştefan Duşan (1331-1355). Ungaria a început o ofensivă în direcţia Dunării de Jos, curând după ce regele Carol Robert reuşise a-şi consolida domnia, apropriindu-şi sprijinul din partea unor mari demnitari şi a unor familii nobiliare din Transilvania, Slovacia şi Slavonia. Cunoscuta înfruntare de la 1330 dintre Carol Robert şi voievodul Munteniei, Basarab, încheiată cu un eşec momentan pentru Ungaria, trebuie văzută şi în contextul ciocnirii globale dintre Ungaria şi Hoarda de Aur[7]. După data vestitei bătălii, voievozii munteni au început o „politică de balans" între Ungaria şi Hoardă, evoluând către orbita suzeranităţii ungare, dar străduindu-se să-şi menţină o poziţie autonomă faţă de aceasta.

La răsărit de arcul carpatic, presiunea militară exercitată paralel de Polonia şi Ungaria a avut ca rezultat constituirea acelei „mărci de graniţă" ce va deveni statul românesc Moldova. Mai spre nord, Polonia a cucerit cnezatul de Halici (1349) şi Volhinia (1366). După cum Muntenia a oscilat între dominaţia tătară şi suzeranitatea ungară, înclinând spre cea de-a doua în timpul asociatului şi urmaşului la domnie al lui Basarab – Nicolae Alexandru (1342-1352-1359), tot astfel Moldova a dus o politică de echilibru între Ungaria şi Polonia, scurt timp între Polonia şi Lituania[8], până la urmă optând pentru alianţa cu marea uniune polono-lituaniană. Ea se va afla la încrucişarea tendinţelor polono-lituano-ungare de dominaţie asupra căii comerciale de la Marea Baltică la Marea Neagră şi gurile Dunării.

Lituania, după victoria ei de la Sinnie Vodî (1362) asupra tătarilor, a ocupat Kievul şi Ucraina apuseană. Genovezii, în cadrul conflictului din 1344-1347 cu Hoarda, mai târziu al tratatelor cu ea dintre 1380-1387, şi-au consolidat poziţiile faţă de mongoli, pe ţărmul nordic al Mării Negre. Deşi mult scoasă în evidenţă de istoriografia rusă, însemnătatea victoriei de la Kulikovo (1380) a cneazului moscovit Dimitri Donskoi a fost episodică, efectul ei fiind anulat de revenirea în forţă a mongolilor, care au devastat Moscova în 1382[9].

Şi Peninsula Balcanică a trecut în secolul al XIV-lea printr-o restructurare geo-politică, având ca momente: formarea marelui ţarat sârb, noua fragmentare a celui bulgar (între Vidin şi Trnovo), intrarea Bizanţului „în agonie", fiind redus la un stat-capitală, în urma războiului civil dintre Ioan V Paleologul şi Ioan VI Cantacuzino, a marii răscoale din Salonic şi a expansiunii otomanilor în sud-estul Europei, după 1354. Prin Ioan al V-lea, bizantinii fac cereri de ajutor în cursul unei vizite la Buda în 1365, reînnoiesc oferta de unire religioasă cu Roma în 1369 şi sfârşesc prin a se resemna, în 1372-1377, să plătească tribut sultanului Murad I[10]. Spre finele secolului, otomanii au desfiinţat statele bulgare, au dat lovituri celui sârb, au întreprins expediţii în Ţara Românească şi au ameninţat hotarele Ungariei şi Transilvaniei. Expansiunea otomană în Balcani a devenit o

problemă europeană, determinând acele „cruciade târzii" ale lui Amedeo di Savoia în 1366, cea de la Nicopole (1396), iar în secolul următor cele de la Varna (1444) şi Belgrad (1456). Au căutat de asemenea să i se opună alianţele ungaro-bizantine şi ungaro-polone din 1395-1397[11], şi nu în ultimul rând rezistenţa armată şi diplomaţia lui Mircea cel Bătrân.

Recapitulând toate aceste date, rezultă că după 1330 Europa centrală şi estică a trecut în timp scurt printr-o mutaţie geo-politică. În doar câteva decenii un teritoriu de sute de mii de km^2 – înainte spaţiu de dominaţie cumană şi mongolă – a fost cucerit, sau a intrat în sfera de influenţa a Ungariei, a Poloniei, şi a Lituaniei. Preponderenţei genoveze în comerţul pe Marea Neagră, înlesnită prin tratatul de la Nymphaion, din 13 martie 1261 cu Bizanţul, i s-a adăugat acum intruziunea politico-militară, dar şi comercială, a statelor centro-europene. Zdrobirea Hoardei de Aur de către Timur Lenk, la sfârşitul secolului al XIV-lea, i-a redus aproape complet rolul de mare putere în nordul Mării Negre, rol pe care, la o scară mult mai redusă, îl va exercita în secolul următor Hanatul Crimeii.

Ţara Românească şi Moldova au ocupat după 1350 principalele porturi de la vărsarea Dunării şi a Nistrului în mare[12] şi au dobândit o poziţie-cheie pe marile drumuri comerciale ce se întretăiau acolo, venind dinspre Europa centrală şi Marea Baltică, în direcţia Bizanţului şi a Orientului apropiat sau îndepărtat. Această poziţie privilegiată le-a consolidat existenţa politică de sine stătătoare, la confluenţa îndelung nedecisei rivalităţi ungaro-polone.

În această confruntare Vest-Est (Europa-Asia), unul din rezultate a fost statornicirea unui hotar aproximativ, pe care geografii, până în secolul al XVIII-lea, s-au crezut îndreptăţiţi a-l aşeza pe Don, abia după aceea expresia „dincolo de Urali" devenind sinonimă cu Asia.

Dar în acelaşi interval de timp, înfruntarea Europa-Asia s-a reluat pe o axă Nord-Sud, pe care Europa a fost respinsă din Balcani şi de la Dunărea de Jos de înaintarea, mai sistematic organizată decât cea mongolă, a Imperiului otoman. Pentru ca pe acest front să se producă o mutaţie similară aceleia dintre 1330-1400, redresarea forţelor europene va trebui să aştepte secolul al XVIII-lea, chiar al XIX-lea.

Cu şase secole înainte francii, la Poitiers, sub Carol Martel, au salvat Europa occidentală de o alternativă arabo-musulmană a istoriei sale, ceea ce ar fi schimbat toată configuraţia culturii şi a civilizaţiei vechiului continent.

În secolul al XIV-lea, sub Angevini, Piaşti, Jagelloni şi Basarabi, - ungurii, polono-lituanienii şi românii au respins din Europa răsăriteană pericolul permanentizării mongolo-asiatice şi au stăvilit expansiunea otomană, cu preţul unei stagnări a energiilor lor vitale şi creatoare.

Secolul al XIV-lea a fost, dincolo de orice consideraţii de detaliu, mult mai mult decât o avalanşă de evenimente militaro-politice. Învolburarea lor aparentă a constituit o fază esenţială a fundamentării Europei moderne, cel puţin a cadrului ei geografic definitiv.

[1] Denis Hay, *L'Europe aux XIV^e et XV^e siècles*, trad franc. /Paris/, 1972, p. 359

[2] În cifre absolute, victimele ei par a fi fost mai numeroase decât ale ambelor războaie mondiale din secolul al XX-lea.

[3] Ruggiero Romano-Alberto Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350-1550),* trad. ital. /Milano/, 1967, p. 9-10; Pierre Vilar, *Or et monnaies dans l'histoire, 1450-1920*, /Paris, 1974/, p. 43-44.

[4] Romano-Tenenti, *Op. cit.*, p. 13-14.

[5] Virgil Ciocâltan, *Restaurația Hoardei de Aur şi tratatele tătaro-genoveze din anii 1380-1387,* în „Revista Istorică", serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 572-573.

[6] Idem, *Hegemonia Hoardei de Aur la Dunărea de Jos (1301-1341),* în „Revista Istorică", serie nouă, V (1994), nr. 11-12, pp. 1103-1105.

[7] *Ibidem*, p. 1113.

[8] La un moment dat, Moldova apare şi ca aliată cu Lituania împotriva Poloniei. Cf. Veniamin Ciobanu, *Cauze politice şi implicații juridice ale stabilirii raporturilor româno-polone la sfârşitul secolului al XIV-lea (1387-1396),* în „Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol" Iaşi, XXVII (1990), p. 105.

[9] Şerban Papacostea, *Desăvârşirea emancipării politice a Țării Româneşti şi a Moldovei (1330-1392),* în „Revista Istorică", serie nouă, II (1991), nr. 9-10, pp. 471-472, 477-483; Virgil Ciocâltan, *Restaurația Hoardei de Aur…,* în „Revista Istorică", I (1990), nr. 6, p. 571-577.

[10] Şerban Papacostea, *Byzance et la croisade au Bas-Danube à la fin du XIV^e siècle*, în „Revue Roumaine d'Histoire", XXX (1991), nr. 1-2, p. 3-4.

[11] *Ibidem*, p. 9-11.

[12] Radu Manolescu, *Comerțul şi transportul produselor economiei agrare la Dunărea de Jos şi pe Marea Neagră în secolele XIII-XV*, în „Revista Istorică", serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 545; Idem, *Marea Mediterană şi Marea Neagră în Evul Mediu*, în „Revista Istorică", serie nouă, IV, (1993), nr. 1-2, p. 49-50.

SITUAȚIUNEA INTERNAȚIONALĂ A ȚĂRILOR ROMÂNE ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-LEA

Relațiile internaționale în a doua jumătate a secolului al XVI-lea se caracterizează prin marea lor complexitate, rezultată din constituirea şi dezvoltarea unui sistem politic european şi, într-o măsură oarecare, mondial, în cadrul căruia deciziile şi acțiunile tuturor statelor sunt într-o interdependență reciprocă, permanentă şi inevitabilă. Această stare de lucruri are la bază dezvoltarea forțelor productive şi a relațiilor de schimb, determinând în structura economică şi socială transformări ce converg în procesul lent, dar continuu, al destrămării relațiilor feudale şi ascensiunii relațiilor capitaliste. Proces ce nu are un ritm uniform la scara continentului european, amploarea şi intensitatea sa fiind foarte variată, în funcție de varietatea condițiilor zonale şi locale.

Tocmai din acest motiv, sau şi din acest motiv, sistemul politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este departe de a fi un sistem echilibrat. El se caracterizează, dimpotrivă, printr-o labilitate ce reflectă starea specifică a unei societăți pornite pe calea unor adânci transformări structurale.

În apusul Europei, Spania, beneficiară directă, dar superficială, a descoperirilor geografice şi a cuceririi unui întins imperiu colonial – sursă de exploatare neraţională – reuşeşte a-şi impune hegemonia politică. Ea îi este consfințită de sfârşitul victorios al îndelungatelor războaie pentru supremație în Italia, purtate împotriva Franței şi încheiate prin pacea de la Cateau-Cambrésis, din 1559.

În preajma încheierii acestei păci puterea mondială a Spaniei scăzuse totuşi întrucâtva, prin abdicarea împăratului Carol Quintul şi separarea coroanei spaniole şi a posesiunilor acesteia de coroana imperială habsburgică din Germania şi de țările supuse ei. Spania rămâne însă foarte influentă în politica imperială germană.

Încheierea războaielor cu Franța, instaurarea dominației spaniole în Italia şi destrămarea monarhiei universale hispano-habsburgice au condiționat creşterea interesului Spaniei pentru controlul asupra Mediteranei, în vreme ce imperiul acordă tot mai multă atenție problemelor Europei centrale, răsăritene şi sud-estice. În ambele zone, cea maritimă şi continentală, interesele alianței hispano-imperiale se ciocneau cu Imperiul otoman, ajuns în culmea expansiunii sale. De pe la 1540 dominația acestuia se întinsese, prin Tunis, asupra bazinului occidental al Mediteranei, iar în centrul Europei, în urma bătăliei de la Mohàcs şi a prăbuşirii regatului feudal ungar, turcii se aflau la porțile Vienei şi în Slovacia. Din Africa de Nord, în diagonală peste Mediterana Centrală, pe coastele dalmatice, în Bosnia, Ungaria apuseană şi Slovacia, prin nordul Moldovei şi Ucraina, până la Nipru, se contura astfel un uriaş front între Imperiul otoman de o parte, Spania, Imperiul romano-german şi eventualii aliați, de cealaltă parte.

Delimitarea menționată este doar unul din elementele fundamentale ale sistemului politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. De o parte şi de alta a liniei de demarcație, cele două formidabile blocuri sunt însă frământate de multiple contradicții interioare. Aparent, sfera dominației Imperiului otoman este mai unitară. În realitate însă baza şubredă a despotismului feudalo-militar turcesc, sistemul nemilos şi anarhic de exploatare şi asuprire a populațiilor supuse, corupția administrativă ş.a. au întreținut un permanent spirit de revoltă în rândul acestor populații. În lupta lor pentru redobândirea libertății, ele caută – în măsura posibilului –

sprijinul adversarilor Porții. În cazul țărilor române, situate pe o porțiune a marelui front instabil dintre turci şi restul Europei, păstrând – datorită dârzeniei rezistenței lor antiotomane – un grad apreciabil de autonomie internă, ele au fost în măsură să adauge în permanență năzuinței şi luptei poporului, pentru recucerirea independenței, încercările de a folosi în acest scop contradicțiile dintre Imperiul otoman şi adversarii săi.

În occidentul şi în centrul Europei blocul hispano-habsburgic întâmpina, la rândul său, ostilitatea Franței, slăbite în războaiele pentru dominația asupra Italiei şi mai ales de războaiele civile dintre 1562-1598. Amenințată din toate părțile de presiunea strivitoare a imperiului lui Carol Quintul, Franța recursese încă de pe la 1536 la gestul neobişnuit al unei înțelegeri cu sultanul. Dintre toate puterile europene Franța va rămâne până către sfârşitul secolului al XVI-lea, cea mai bine văzută şi mai influentă la Poarta otomană.

Ridicarea puterii Angliei şi rivalitatea ei maritimă şi colonială cu Spania au creat o fisură importantă în lumea occidentală. Spre a-şi submina adversarul, nici Anglia n-a ezitat să intre în bune relații cu turcii, sprijinind totodată lupta de eliberare a Țărilor de Jos de sub dominația spaniolă.

În răsăritul Europei, disensiunile interioare ale sistemului politic continental se exprimă pe de o parte în accentuarea tendințelor de expansiune ale nobilimii polone asupra pământurilor ucrainene şi bieloruse, cât şi asupra zonei răsăritene a Mării Baltice. Nobilimea polonă se sprijinea, în această politică, pe perfectarea deplină a uniunii cu Lituania, survenită în anul 1569. Tendințelor ei se opuneau țărănimea liberă cazacă din Ucraina, precum şi statul Moscovei. Cu acesta din urmă Polonia a purtat un război de un sfert de secol, pentru țărmurile Balticii (Războiul livonic, 1558-1583).

Polonia constituia, pe de altă parte, un partener politic solicitat atât din partea Franței – în căutarea permanentă de aliați răsăriteni care să slăbească presiunea exercitată asupră-i de către blocul hispano-imperial -, cât şi din partea habsburgilor, în cadrul intențiilor acestora de extindere a influenței lor în răsăritul Europei. După 1572, când se stinge ultimul reprezentant al dinastiei Jagiello, atât Franța, cât şi habsburgii vor căuta să asigure tronul Poloniei unor candidați din familiile domnitoare proprii. Facțiunile nobilimii polone au sprijinit alternativ pe aceşti candidați, remarcându-se înclinația aristocrației pentru habsburgi. Majoritatea nobilimii însă s-a pronunțat împotriva lor. Atitudinea acesteia era dictată de dorința menținerii influenței şi a menajării intereselor comerciale polone în sud-estul continentului, ceea ce presupunea şi păstrarea unor raporturi de bună vecinătate cu Imperiul otoman. Tendințele de expansiune ale habsburgilor spre răsărit rivalizau cu interesele Poloniei în această zonă.

Situația internațională a țărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este influențată în mod direct de lupta dintre Imperiul otoman şi cel habsburgic pentru dominație în Europa centrală şi de atitudinea aparte a Poloniei, în general ostilă imperialilor, prudentă față de turci şi interesată în asigurarea unei influențe proprii în țările române, în primul rând în Moldova, în măsura în care putea realiza acest lucru fără a provoca un conflict cu Poarta.

O primă etapă a dezvoltării acestei situații complicate, în cadrul căreia un factor permanent, latent, rămâne dorința celor trei țări de a-şi păstra autonomia şi chiar de a-şi redobândi independența, o constituie intervenția imperială în Transilvania între 1551-1556, în urma negocierilor şi tratatelor încheiate de cancelarul

George Martinuzzi. Prezența trupelor imperiale în Transilvania, sub conducerea generalului Castaldo, refugierea în Polonia a tânărului principe Ioan Sigismund Zápolya şi a mamei sale, Isabella, fiica regelui Sigismund I Jagiello, au însemnat o contralovitură la acțiunea turcească din 1541: ocuparea Budei, transformarea Ungariei în paşalâc şi recunoaşterea de către sultan a drepturilor familiei Zàpolya la coroana Ungariei, revendicată de habsburgi. Ocuparea de către turci a unei mari părți a Ungariei constituie o grea lovitură pentru frontul antiotoman în centrul şi sud-estul Europei, fapt care s-a resimțit timp îndelungat asupra echilibrului politico-militar din această zonă.

Intervenția imperială în Transilvania a provocat o reacție negativă în Polonia şi cu atât mai mult la Poartă. Turcia n-a voit să recunoască situația creată, şi-a intensificat operațiile militare împotriva imperialilor, a ocupat şi a transformat Banatul în paşalâc (1552) şi a început a pregăti o intervenție în Transilvania propriu-zisă, acțiune pentru care avea însă nevoie de sprijinul domnilor din Țara Românească şi Moldova. Aceştia din urmă caută să reziste cât mai mult presiunilor turceşti şi să sondeze posibilitatea unei înțelegeri cu imperialii.

Într-o scrisoare din Cluj, datată la 31 iulie 1551, generalul Castaldo afirmă că domnii Moldovei şi Țării Româneşti manifestă tendințe de bunăvoință față de arhiducele Ferdinand de Habsburg, fratele împăratului Carol Quintul, care îşi asumase titlul de rege al Ungariei[1].

Informațiile documentare ulterioare acesteia permit a stabili că până la sfârşitul anului 1551 domnul Moldovei, Ştefan Rareş, a făcut în secret oferte de alianță atât Poloniei, cât şi imperialilor. În aceeaşi perioadă, Polonia, prin soli trimişi la Viena, se consultă cu Ferdinand de Habsburg asupra atitudinii de luat față de oferta lui Ştefan Rareş. Se poate deduce că imperialii nu aveau încredere în sinceritatea demersului polon, sau nu le convenea alianța Moldovei cu Polonia, deoarece Ferdinand a dat solilor polonezi un răspuns evaziv. În cursul primei jumătăți a anului 1552 suspiciunile curții imperiale se confirmă. În ianuarie 1552 la Praga parvin ştiri despre o înțelegere între regele Poloniei şi domnii țărilor române, în scopul readucerii lui Ioan Sigismund Zàpolya în Transilvania. Rapoartele lui Castaldo confirmă, în februarie, existența unui tratat al lui Ştefan Rareş cu polonii, fără să poată preciza obiectul său. Din acest moment generalul imperial va primi cu răceală orice noi demersuri de apropiere din partea domnului Moldovei, considerându-le ca simulacre, în scopul obținerii de informații asupra intențiilor sale. Domnul Țării Româneşti, Mircea Ciobanul, se mărgineşte în cursul anului 1552 a-şi manifesta bunăvoința față de imperiali prevenindu-i despre mişcările turcilor[2].

Ca rezultat al presiunilor turceşti în primul rând, dar şi al unei intervenții diplomatice franceze, Polonia a încurajat pe Ştefan Rareş să ia atitudine fățişă împotriva imperialilor şi, împreună cu detaşamente turco-tătare, să întreprindă o scurtă intervenție armată în Transilvania, în cursul lunii iulie 1552, încheiată fără rezultat. Şi Mircea Ciobanul a fost obligat de turci la acelaşi pas, pe care l-a săvârşit însă – pe cât rezultă din documente – în proporție şi mai modestă decât domnul Moldovei. A fost, de fapt, mai mult o demonstrație militară în estul şi sud-estul Transilvaniei, după încheierea căreia Mircea Ciobanul continuă a furniza imperialilor, prin intermediul sibienilor, ştiri despre mişcările de trupe turceşti în Ungaria şi Banat. Cu prilejul unor noi sondaje de apropiere din partea domnului Țării Româneşti, Castaldo va arăta însă aceeaşi neîncredere ca şi față de Ştefan Rareş[3].

Această perioadă de încercări ale Moldovei şi Ţării Româneşti de a se plasa pe o poziţie de echilibru între cele trei mari puteri de la hotarele lor ia sfârşit în toamna anului 1552, prin înlăturarea violentă a lui Ştefan Rareş şi înlocuirea sa prin Alexandru Lăpuşneanu. Deşi este vădită complicitatea lui Castaldo la complotul împotriva lui Ştefan Rareş, deşi Lăpuşneanu oferă imperialilor serviciile sale împotriva turcilor, atât la Viena cât şi în Transilvania Ferdinand şi Castaldo sunt dezamăgiţi de schimbarea de domnie din Moldova, convingându-se că noul domn e înclinat spre Polonia şi, prin intermediul acesteia, către Poartă[4].

Confirmarea acestor informaţii privitoare la veritabila orientare a lui Lăpuşneanu nu întârzie. El declară, în 1553, unor fruntaşi secui că va sprijini revenirea pe tron a lui Ioan Sigismund, iar în primăvara anului următor închide graniţele spre Transilvania.

În Ţara Românească, după scurta domnie a lui Radu Ilie în 1552-1553, care încercase de asemenea apropierea de imperiali, restaurarea lui Mircea Ciobanul – şi el tentat în continuare de aceeaşi idee – apoi înscăunarea lui Pătraşcu cel Bun marchează intervenţia hotărâtă a turcilor pentru a se asigura de cooperarea Ţării Româneşti împotriva trupelor habsburgice din Transilvania. În iunie 1555 un raport din Constantinopol înregistrează deja ştirea despre dispoziţia dată de către sultan lui Lăpuşneanu şi Pătraşcu de a contribui efectiv la reintroducerea lui Ioan Sigismund în Transilvania. Ordinul formal soseşte în februarie 1556 şi ca urmare trupele moldovene şi muntene întreprind campania care duce la alungarea imperialilor din Transilvania[5].

Evenimentele din 1556 au mai multe semnificaţii: în primul rând, pentru moment toate cele trei ţări române sunt readuse mai strâns în orbita politică otomană; în al doilea rând, ele marchează o creştere a influenţei polone, cel puţin în Transilvania şi Moldova. Aceasta întrucât întreaga pregătire diplomatică a respingerii imperialilor din Transilvania s-a desfăşurat pe fondul unei înţelegeri turco-polone, a reglementării unor diferende reciproce, a delimitării gradului de influenţă şi a unor drepturi comerciale ale celor două puteri în zona Dunării de Jos. Nu pot fi de asemenea neglijate legăturile de familie dintre regina Isabella şi curtea polonă, prin intermediul cărora până şi pe plan cultural se facilitează o creştere a influenţei polone în Transilvania[6]. În fine, se înregistrează şi un amestec al Franţei în această problemă. În urma misiunii lui Cristofor Báthori la curtea lui Henric al II-lea, Franţa intervine pe lângă regele Poloniei, prin ambasadorul extraordinar Pierre-Louis Martinès, pentru a-l determina să se angajeze în sprijinirea lui Ioan Sigismund şi a mamei sale, promiţându-i în schimb bunele oficiu ale Franţei la Poartă, pentru salvgardarea unor interese ale Poloniei şi Transilvaniei. Prin această acţiune diplomatică rivalitatea turco-polonă-habsburgică pentru influenţă în ţările române între anii 1551-1556 se leagă cu ultima fază a războaielor pentru hegemonia europeană dintre Franţa şi Casa de Austria, ce se vor încheia, provizoriu prin pacea din 1559.

Intervenţia în Transilvania în al şaselea deceniu al secolului al XVI-lea a însemnat pentru imperiali un eşec cu care ei nu s-au resemnat. Acţiunea lor generală în scopul dobândirii unei influenţe sporite şi chiar a dominaţiei în bazinul inferior al Dunării a fost reluată în 1561, prin sprijinirea lui Iacob Heraclid Despot în ocuparea tronului Moldovei. Faptul că schimbarea de domnie din Moldova, prin victoria de la Verbia repurtată de Despot asupra lui Lăpuşneanu (18 noiembrie 1561), a fost corelată direct cu planurile habsburgice de expansiune spre răsărit, este dovedit nu numai prin informaţiile documentare privind preparativele acestei acţiuni, ci şi prin

consecinţele sale imediate. În ianuarie 1562 Ioan Sigismund Zàpolya solicită regelui Poloniei medierea unui armistiţiu între Transilvania şi imperiali, motivându-şi cererea prin faptul că este încercuit de forţele acestora, în urma victoriei lui Despot în Moldova[7]. Comandanţii imperiali din Ungaria superioară, care susţinuseră direct pe noul domn din Moldova, erau în legătură şi cu Melchior Balassa, cel care în 1562 va juca un rol în declanşarea răscoalei secuilor din Transilvania. În iunie 1562 un raport secret din Constantinopol confirma împăratului Ferdinand I rolul lui Despot-vodă în instigarea aceleiaşi răscoale[8]. Din partea polonă, Despot primise sprijinul unui grup nobiliar prohabsburgic, pe câtă vreme atitudinea oficială a regelui Sigismund al II-lea August faţă de el a fost ostilă, asociindu-se numeroaselor plângeri la Poartă, adresate de principele Transilvaniei, în scris sau prin ambasadori[9]. Acestea au jucat un rol mai întâi în ridicarea boierimii, în frunte cu Tomşa, împotriva lui Despot, apoi în hotărârea turcilor de a sprijini revenirea pe tron a lui Lăpuşneanu, precedată de o cumplită invazie tătară.

Noul eşec al tentativelor habsburgice în răsărit, marcat de prăbuşirea grabnică a domniei lui Despot în Moldova, a reprezentat o slăbire a politicii lor active, ofensive: ea nu va fi reluată, cu asemenea veleităţi şi efecte decât în ultimul deceniu al veacului al XVI-lea. În acelaşi scurt interval al domniei lui Despot în Moldova, în Transilvania era respinsă încercarea imperialilor de a cuceri Oradea, era înfrântă răscoala secuilor, iar în anii imediat următori se reuşeşte negocierea – la Viena – a unui armistiţiu, apoi a păcii de la Satu Mare (1565) şi a tratatului de la Speyer (1570). Habsburgii trebuie să amâne intenţia şi speranţa înstăpânirii asupra Transilvaniei, ea depinzând – conform acordurilor menţionate – de succesiunea principelui Ioan Sigismund, un om încă foarte tânăr. Imperialilor li s-a ivit totuşi o ocazie neaşteptată de a valorifica acordul de la Speyer şi a revendica Transilvania, datorită morţii premature a principelui, în 1571. O parte a nobilimii locale şi a comandanţilor militari s-a arătat dispusă în favoarea dinastiei de Habsburg, dar o energică intervenţie diplomatică a Porţii a impus Dietei transilvane alegerea ca principe a lui Ştefan Bàthori, din partida adversă imperialilor. Cu această alegere şi cu consolidarea domniei lui Bàthori prin înfrângerea pretendentului prohabsburgic la tronul Transilvaniei, Gàspàr Bekes (1575), urmată curând de alegerea lui Ştefan Bàthori ca rege al Poloniei, s-a constituit pentru mai bine de un deceniu o barieră puternică în calea expansiunii răsăritene a habsburgilor.

Perioada de consolidare a domniei lui Ştefan Bàthori în Transilvania (1571-1575) este marcată mai întâi de încercarea contracandidatului său, Gàspàr Bekes, de a folosi nemulţumirile secuilor împotriva lui Ştefan Bàthori. Tentativa a fost însă înăbuşită în faşă de către Bàthori. A urmat acţiunea principelui de a obţine din partea Dietei transilvane anularea drepturilor lui Bekes asupra unor cetăţi din Transilvania, printre care Făgăraşul şi Gurghiul. Recurgându-se la arbitrajul împăratului Maximilian al II-lea, acesta s-a pronunţat în favoarea menţinerii drepturilor lui Bekes. Alegerea prinţului francez Henric de Valois la tronul Poloniei şi prezenţa, deşi de scurtă durată, a acestuia la Cracovia au creat însă curţii habsburgice o nouă problemă, aceea a alianţei franco-polone. În noile împrejurări ea n-a mai putut susţine în chip eficient pe Gàspàr Bekes. În schimb, după renunţarea lui Henric la coroana polonă (1574), când împăratul Maximilian candidează pentru obţinerea ei, iar şleahta polonează sprijină candidatura lui Ştefan Bàthori, habsburgii organizează incursiunea armată a lui Bekes în Transilvania. Ea s-a bazat din nou pe atragerea unei părţi a secuilor, însă Bekes a fost complet înfrânt la Sînpaul (9 iulie 1575), iar Ştefan Bàthori a procedat la o severă represiune printre secui şi printre nobilii care-l trădaseră

cu acest prilej. La victoria asupra lui Bekes a contribuit şi domnul Țării Româneşti, Alexandru al II-lea Mircea, cu un detaşamentul de 200 de ostaşi auxiliari[10].

În urma înscăunării lui Ştefan Bàthori pe tronul Poloniei, Transilvania va fi guvernată de fratele său Cristofor, dar în dependență de o cancelarie specială, constituită la Cracovia. În componența acesteia au intrat un număr de nobili polonezi cu studii la celebra universitate din Padova, cultivând în Polonia spiritul umanismului şi contribuind la întărirea lui şi în Transilvania. Întrucât universitatea din Padova, se afla pe teritoriul republicii venețiene, absolvenții ei au suferit şi influența concepției politice a Veneției în problemele internaționale, printre altele în aceea a raporturilor cu turcii. Aceasta era o concepție practică, realistă, considerând Imperiul otoman ca un factor politic european cu care trebuia să se ajungă la o modalitate de coexistență, iar nu să fie tratat în spiritul doctrinar al „cruciadei" catolice, al opoziției pretins ireductibile dintre creştinism şi „necredincioşi". Din grupul „padovanilor" face parte cancelarul polon Jan Zamoyski, ce se va înrudi prin căsătorie cu familia Bàthori[11]. De aceeaşi formație va fi gruparea înalților demnitari umaniști care vor obține funcții de seamă în Transilvania şi Polonia sau vor exercita regența în Transilvania într-o parte a domniei lui Sigismund Bàthori (Forgàch, Kovacsóczi, Berzeviczi, Gyulai Pál, Baltazar Bàthori).

Între anii 1572-1574, când tronul Poloniei a fost fie vacant, fie deținut de efemerul şi insignifiantul Henric de Valois, în Moldova are loc eroica ridicare a poporului la lupta pentru independență, sub conducerea lui Ion-vodă Viteazul. Din punctul de vedere al raporturilor internaționale în care s-a situat acest dramatic episod al istoriei Moldovei se constată, în afara cunoscutei alianțe dintre Ion-vodă şi cazaci, că el era în bune relații şi a avut sprijin – atât la luarea domniei cât şi în momentele culminante ale eroicei sale lupte – din partea unei grupări a nobililor poloni, printre care se semnalează Krisztof Zborowski şi Albert Laski. Primul este un cunoscut exponent al orientării antiturceşti în Polonia, iar al doilea îl ajutase direct pe Iacob Heraclid Despotul să ocupe tronul Moldovei, în 1561. Pe de altă parte însă Polonia a dezavuat în mod oficial pe Ion-vodă cât şi pe cazaci. Turcii au acuzat totuşi pe polonezi de a fi sprijinit pe Ion-vodă, determinându-i să trimită un sol la marele vizir Mehmet Sokolli, pentru aplanarea diferendului. Acest sol este Andrei Taranowski, pe care îl vom regăsi în bune relații cu Mihai Viteazul şi în misiuni diplomatice pe lângă dânsul. În aprilie 1575 sultanul Murad al III-lea a reînnoit tratatul cu Polonia, cu condiția respectării hotarelor Moldovei şi Țării Româneşti. Restabilirea statu-quo-ului Moldovei e întărită şi pe plan comercial, în cadrul tratativelor şi înțelegerilor turco-polone din 1576-1577, când relațiile lui Ştefan Bàthori, noul domn al Poloniei, cu țările române erau bune[12].

În timpul domniei lui Ştefan Bàthori şi a uniunii personale transilvano-polone, realizată de el, a fost încurajată acțiunea de contrareformă şi activitatea iezuiților în Transilvania şi Polonia, iar din 1588 şi în Moldova, unde autorizarea prezenței lor de către domnul Petru Şchiopu a fost îndreptată împotriva comunităților protestante ce se formaseră în câteva localități, pe timpul lui Despot-vodă[13]. În fond, activitatea iezuiților şi ofensiva contrareformei înseamnă angajarea mai largă a papalității în problemele politice din centrul şi răsăritul Europei, angajare ale cărei consecințe se vor resimți în ultimul deceniu al secolului, prin crearea Ligii creştine.

Accentuarea interesului larg european pentru această zonă a continentului, de ciocnire a intereselor otomane, imperiale şi polone, de continuă efervescență a luptei pentru libertate a românilor, maghiarilor,

bulgarilor, sârbilor, cazacilor ş.a., rezultă şi din reluarea insistenţelor diplomatice franceze de a-şi face simţită influenţa în Polonia şi ţările române. Pe la 1579, curtea franceză nutrea speranţa de a putea impune pe tronul polonez pe ducele d'Alençon, un frate mai mic al regelui Henric al III-lea, în Moldova pe nobilul Albert Laski, iar în Ţara Românească pe Petru Cercel. În favoarea ultimului, diplomaţia franceză intervine ani în şir la Poartă, reuşind a-i dobândi domnia, în 1583, şi rezervându-i, se pare, un anume rol în cadrul planului unei noi cruciade contra turcilor.[14] Acest plan era încurajat indirect de angajarea Imperiului otoman, după 1578, într-un lung şi dificil război la hotarele sale orientale, cu Imperiul persan. Tot atunci Transilvania începe a manifesta o oarecare rezistenţă faţă de pretenţiile turceşti, refuzând participarea cu trupe la războiul contra Persiei şi cererile de sporire a tributului[15].

În fine, înregistrăm apariţia unui factor nou pe scena politică a sud-estului european, anume începuturile penetraţiei engleze pe piaţa Levantului. Între 1578-1580 au loc negocieri între Anglia şi sultan, în urma cărora unei companii comerciale engleze i se acordă privilegii în Imperiul otoman. La insistenţele Franţei, firmanul respectiv a fost retras, dar, prin numirea lui William Harborne ca agent diplomatic la Poartă Anglia beneficiază de un reprezentant suficient de abil spre a obţine reintegrarea negustorilor englezi în privilegiile anterioare, ce vor fi lărgite în 1592, când se constituie de fapt Compania Levantului[16]. În deceniul următor, în timpul unui agent diplomatic şi mai activ, Eduard Barton, poziţia Angliei la Istanbul a ajuns să eclipseze pe aceea deţinută de Franţa, vreme de peste o jumătate de secol. Anglia a stăruit pentru apropierea de Imperiul otoman din motive comerciale şi politice. Ca rege al Poloniei, Ştefan Bàthori acordase Companiei engleze a Răsăritului, filialei ei stabilite la Elblag (Elbing) din 1568, un privilegiu ale cărui prevederi se extindeau asupra drumului comercial de la Marea Baltică până la Lvov. Prin Compania Levantului, care se infiltrează pe piaţa otomană, negustorii englezi urmăreau să completeze circuitul lor comercial pe întreg drumul de la Marea Baltică la Mediterană trecând prin Lvov, Moldova şi Istanbul[17].

Pe plan politic, Anglia era condusă de aceleaşi raţiuni care determinaseră mai înainte Franţa să se apropie de turci: căutarea unui sprijin, sau cel puţin provocarea unei diversiuni dinspre răsărit împotriva duşmanului foarte de temut care era Spania.

În preajma anului 1590 situaţia Imperiului otoman era destul de dificilă, din pricina grelelor pierderi şi considerabilelor eforturi necesitate de războiul cu Persia. În Turcia se resimte o depresiune financiară, ce se manifestă printre altele prin deprecierea monedei aproape la jumătate, prin imposibilitatea plătirii regulate e trupelor, ceea ce atrage după sine frecventele revolte ale ienicerilor şi un climat de instabilitate politică, o schimbare continuă a marilor viziri. Poarta îşi intensifică politica de exploatare a popoarelor supuse. Nici ţările române nu sunt cruţate, tributul şi darurile sunt sporite, sumele pretinse de la candidaţii la domnie devin exorbitante. Nemulţumirea creşte printre popoarele balcanice. La nord de Dunăre se conturează în Moldova o partidă boierească ce militează consecvent pentru apropierea de Polonia (Movileştii), creînd probleme unui domn atât de nehotărât şi timorat ca Petru Şchiopul. Atmosfera din Ţara Românească e deductibilă din violenţa răscoalei antiturceşti ce va fi declanşată de Mihai Viteazul în noiembrie 1594. În Transilvania, partida „politicienilor", a umaniştilor de formaţie padovană e pusă în cumpănă de o partidă antiturcească reprezentată

mai ales de comandanții de cetăți şi sprijinită intens pe lângă principele Sigismund Bàthori de propaganda trimişilor papali şi a confesorilor iezuiți, rămaşi în fapt în țară şi după pronunțarea formală a suspendării activității lor, în 1588.

Pe de altă parte Poarta otomană, în concepția ei simplistă bazată pe tradițiile cuceririi şi jafului, urmărea să canalizeze nemulțumirile provocate de criza internă către un nou război de amploare, satisfăcând astfel elementele militare – ienicerii şi spahiii.

Agresivitatea crescând a Imperiului otoman în Europa e ilustrată de criza nemotivat de gravă survenită în raporturile turco-polone în 1589-1590. Pretextul ei pare a fi fost favorizat pe de o parte de raidurile căzăceşti în Moldova, pe de altă parte de negocierile inițiate cu Imperiul habsburgic în mai 1589 de noul rege polon Sigismund al III-lea Wasa. Moldova şi Petru Şchiopul sunt într-o situație foarte delicată. Domnul moldovean, sub presiunea unei grupări boiereşti, căutase mereu, în ultimii ani, a ameliora raporturile cu Polonia. Ultimele sale demersuri pentru reînnoirea unui tratat cu vecinul din nord datau din noiembrie 1588[18]. Tensiunea bruscă între turci şi poloni expune Moldova la a deveni teatru de război şi îi aduce pagube în urma trimiterii de trupe turceşti cu scopul de a face incursiuni în zona de hotar cu Polonia, dar care, potrivit metodei lor obişnuite de aprovizionare, săvârşesc prădăciuni mai mari în Moldova.

Este explicabil astfel zelul lui Petru Şchiopul şi al cămăraşului său Bartolomeu Bruti în aplanarea conflictului, mergând până la oferta ca Moldova să acopere o parte din despăgubirile pretinse polonilor din partea sultanului pentru prejudiciile aduse de incursiunile căzăceşti. Negocierile mediate de domnul moldovean, prin solii alternative în Polonia şi la Poartă, soluționează în cele din urmă criza printr-un compromis, în iunie 1590. A contribuit la aceasta şi agentul diplomatic englez, solicitat chiar de marele vizir, în vreme ce Habsburgii la Istanbul şi trimişii papali în Polonia au căutat să provoace eşecul negocierilor[19].

Criza turco-polonă din 1589-1590 n-a rămas însă fără urmări asupra Moldovei, cu tot aparentul succes al mediației întreprinse de Petru Șchiopul. Presiunea economică şi politică turcească se accentuează. Domnul e hărțuit de facțiunile boiereşti – filopolone şi proturceşti – şi întrucâtva suspect, din pricina relațiilor pe care le dovedise cu Polonia şi care îi îngăduiseră să facă uz cu succes de bunele sale oficii în cursul tensiunii din 1590. Abdicarea sa e un alt semn al agravării situației internaționale, al unei crize politico-militare iminente între cele două mari forțe rivale – Habsburgii şi Poarta. Situația amenințătoare comporta decizii ferme şi grave, de care Petru Șchiopul nu se simțea capabil.

Numirea lui Aron-vodă în locul său, cu concursul activ al agentului diplomatic englez Barton, trebuia în intenția Porții, cât şi a Angliei, să consolideze legătura țărilor române cu Imperiul otoman, împotriva Habsburgilor. Şi sprijinul acordat de acelaşi Barton candidaturii la tron a lui Mihai Viteazul în Țara Românească se va întemeia pe aceeaşi premisă. Evoluția ulterioară a evenimentelor, ridicarea la luptă împotriva turcilor a țărilor române a constituit astfel un grav eşec al politicii turceşti şi al diplomației engleze. Apoi, atât Poarta cât şi Edward Barton au subestimat valoarea încercărilor lui Sigismund Bàthori de a obține tronul polonez (în 1587 şi 1591) şi jignirea acestuia prin refuzul categoric al marelui vizir de a-i acorda sprijin[20]. Au subestimat de asemenea protestele Transilvaniei împotriva prădăciunilor trupelor turceşti la hotarul sud-estic al principatului şi

faptul că Sigismund Báthori putea fi informat despre rapoartele agenților imperiali şi venețieni cu privire la planurile turceşti de a pretinde Transilvaniei noi sacrificii teritoriale şi de a anula dreptul dietei de a alege pe principe[21]. Tot astfel au fost neglijate, în aprecierea situației de către Poartă, în momentele în care ostilitățile cu imperialii se redeschideau în Bosnia (1591-1592), capacitatea de persuasiune a propagandei diplomației papale, precum şi sensul ascuns al soliei demnitarului transilvănean Ştefan Josika pe lângă marele duce de Toscana şi la curia papală, din noiembrie 1591, până în martie 1592[22].

Totodată se produce pe neaşteptate o sensibilă schimbare în atitudinea diplomației engleze față de conflictul care începea să se închege, alăturând Habsburgilor Spania, papalitatea, ducatele de Mantua, Ferrara şi Toscana. Dacă până în 1592 Anglia a încurajat pe sultan la război, mizând pe ajutorul său împotriva Spaniei, ea adoptă acum o altă linie, trimițând instrucțiuni lui Barton să intervină la Poartă pentru aplanarea conflictului şi să renunțe la solicitarea trimiterii unei flote otomane care să coopereze cu englezii în Mediterara apuseană împotriva spaniolilor. În schimb Anglia începe negocieri separate cu împăratul Rudolf al II-lea la Praga, căutând să sondeze posibilitatea unei normalizări treptate a relațiilor sale cu blocul hispano-habsburgic, fie drept compensație pentru mediația la Poartă, fie profitând de conflictul însuşi care, angajând forțele Ligii creştine în răsărit, putea determina pe principalii ei exponenți la o atitudine concesivă în problemele politice din apusul continentului. Poziția Angliei la Poartă devine astfel ambiguă, delicată, creând impresia că a trecut de partea Habsburgilor. Influența lui Barton scade într-o măsură oarecare şi în aceeaşi măsură domnii țărilor române, până atunci încurajați de el în a rămâne fideli sultanului, pot deveni mai receptivi la demersurile ce se fac pe lângă ei în numele unor membri al Ligii creştine.

În această conjunctură internațională complexă se dezvoltă etapa cea mai importantă din istoria țărilor române în veacul al XVI-lea: lupta pentru independență şi unire dintre anii 1594-1601, de sub conducerea lui Mihai Viteazul.

Liga creştină, handicapată de atitudinea ostilă a Poloniei şi de neutralitatea Veneției, a luat în considerație importanța pe care țările române o puteau dobândi, în războiul împotriva turcilor. Insistențele diplomației imperiale şi ale agenților papali reuşesc să-l atragă pe Sigismund Báthori. Pentru a-şi impune hotărârea de a se alătura Ligii, principele a trebuit să înfrângă în prealabil opoziția unei părți a dietei, condusă de gruparea umaniştilor, din care făcea parte şi propriul său văr, Baltazar Báthori. El reuşeşte acest lucru pe calea unei veritabile lovituri de stat, sprijinite de partida militară, în primul rând de Ştefan Bocskai, pe atunci comandantul Orăzii. Şefii partidei neutraliste, Baltazar Báthori, Kovacsóczi, sunt decapitați la sfârşitul lui august 1594. În acel moment Moldova, după ce Aron-vodă fusese abordat succesiv de emisari imperiali şi papali, încheia un tratat de alianță cu Rudolf al II-lea. În noiembrie acelaşi an Mihai Viteazul ia singur inițiativa luptei antiotomane şi a aliențelor cu Moldova şi Liga creştină. Imperialii n-au apreciat însă corect poziția celor trei țări. Ei au acordat creditul principal lui Sigismund Báthori, urmând ca Moldova şi Țara Românească să fie legate de Ligă prin intermediul acordurilor lor cu Transilvania. Aceasta a slăbit soliditatea frontului antiotoman comun, conceput de Mihai Viteazul. Țara Românească va fi obligată la încheierea cu Transilvania, în mai 1595, a unui tratat ce însemna o ştirbire a drepturilor sale de suveran. Sigismund Báthori înlocuieşte prin forță pe Aron-vodă,

pentru a putea impune urmaşului său, Răzvan, un tratat în aceleaşi condiţii de subordonare. A fost meritul lui Mihai Viteazul, după cucerirea independenţei în urma strălucitelor victorii din 1594-1595, de a se fi emancipat de sub această subordonare, consolidând independenţa Ţării Româneşti în faţa ambiţiilor principilor Transilvaniei şi chiar în faţa imperialilor. Tratatul direct cu curtea de la Praga, din iunie 1598, înseamnă aşezarea Ţării Româneşti pe un plan de egalitate în drept cu imperiul. Înfăptuirea unirii în 1599-1600, atitudinea lui Mihai faţă de pretenţiile imperialilor de a le preda Transilvania, îndrăzneaţa sa acţiune în Moldova, toate acestea au constituit afirmări ale voinţei de independenţă a poporului nostru împotriva tuturor marilor puteri vecine. După perioada de oscilaţii între alianţe diverse – otomane, imperiale sau polone – ce se observă pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea, acţiunea lui Mihai aducea un element calitativ nou în poziţia internaţională a ţărilor române: întărirea lor prin unire, prin prestigiul independenţei cucerite şi apărate cu armele, situarea lor pe un plan de egalitate cu toate statele, în temeiul considerării lor ca state deplin suverane.

[1] Veress, *Documente*, I, p. 51-52.

[2] *Ibidem*, p. 88, 92, 95, 97-101; despre amestecul Franţei, p. 84, 126.

[3] *Ibidem*, p. 102-104, 106; *Istoria României*, vol. II, Bucureşti, 1962, p. 905.

[4] *Ibidem*, p. 52-54, 62-63, 65, 67, 70, 75-76.

[5] Veress, *Documente,* I, p. 131, 142, 148-149, 159; *Istoria României*, vol. II, 1962, p. 906, 913.

[6] Isabella era fiica lui Sigismund I Jagiello, mort în 1548. O soră a ei, Ana, va deveni soţia lui Ştefan Báthori.

[7] Veress, *Documente*, I, p. 205-206.

[8] *Ibidem*, p. 223.

[9] *Ibidem*, p. 213, 227, 230, 233; C. Marinescu, *Vita Despoti, Principis Moldaviae,* în „Mélanges d'Histoire Générale'', II, Bucureşti, 1938, p. 405.

[10] I. Crăciun, *Cronicarul Szamosközi şi însemnările sale despre români*, p. 95, nota.

[11] Soţia lui, Griselidis, era fiica lui Cristofor Báthori şi sora viitorului principe Sigismund Báthori.

[12] Veress, *Documente*, p. 318, 322; vol. II, p. 12, 25, 41, 60, 113, 125-128.

[13] *Ibidem*, vol. III, p. 126-133, 139-141, 155.

[14] Ştefan Pascu, *Petru Cercel şi Ţara Românească la sfârşitul secolului al XVI-lea*, Sibiu, 1944, p. 22-30; Veress*, Documente*, II, p. 177.

[15] Veress, *Documente*, II, p. 182-183, 213-216, evenimente din 1581.

[16] Ludovic Demény – Paul Cernovodeanu, *Relaţiile politice ale Angliei cu Moldova, Ţara Românească şi Transilvania în sec. XVI-XVIII*, Bucureşti, 1974, p. 18.

[17] I. I. Podea, *A Contribution to the Study of Queen Elizabeth's Eastern Policy (1590-1593)*, în „Mélanges d'Histoire Générale", II, Bucureşti, 1938, p. 429 şi n. 2.

[18] Veress, *Documente*, III, p. 141-143, 146-148.

[19] *Ibidem*, p. 218-219, 225-226; I. I. Podea, Op. cit., p. 437-443.

[20] Hurmuzaki, XI, p. 742, 751.

[21] Veress, *Documente*, III, p. 233-237, 241, 246.

[22] *Ibidem*, p. 252, 263, 267, 274-276.

CADRUL INTERNAȚIONAL AL POLITICII LUI MIHAI VITEAZUL

Sfârşitul secolului al XVI-lea – anii în care se desfăşoară lupta pentru independenţă şi unire de sub conducerea lui Mihai Viteazul – se încadrează pe plan european în perioada hegemoniei politice a Spaniei, care durează aproximativ un secol, de la pacea de la Cateau-Cambrésis, din 1559, până la pacea din Pirinei la 1659.

Preponderenţa internaţională a puterii spaniole în perioada menţionată a fost destul de relativă. Pe de o parte pacea de la Cateau-Cambrésis, care pune capăt războaielor pentru Italia, a fost considerată – pe bună dreptate – şi ca un triumf al principiului echilibrului european[1], întrucât ea a marcat nu numai înfrângerea Franţei în tentativele de instaurare a dominaţiei sale asupra Italiei, dar în acelaşi timp şi destrămarea ambiţiilor Casei de Habsburg de a consolida o monarhiei universală. Întreaga dezvoltare a continentului european se opunea acestei ultime tendinţe, îndreptându-se către statornicirea acelei pluralităţi de centre politice şi religioase ale cărei baze fuseseră aşezate prin formarea monarhiilor centralizate în occident şi prin mişcările de reformă[2]. Pe de altă parte, hegemonia Spaniei, chiar cu această semnificaţie mai modestă de primat în cadrul unui echilibru între puteri, marchează un rapid şi constant declin. Mişcarea revoluţionară de eliberare a Ţărilor de Jos izbucnită în 1566, dezastrul Invincibilei Armada în 1588, refacerea puterii Franţei în urma încetării războaielor civile şi pacea nu prea favorabilă încheiată cu această ţară la Vervins, în 1598, sunt câteva din momentele semnificative ale regresului puterii spaniole în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, paralel cu ascensiunea puterii comerciale şi maritime a Angliei.

În răsăritul continentului, după bătălia navală de la Lepanto se instaurează declinul lent, dar inevitabil, al Imperiului otoman. Iniţial, el nu are drept cauze anumite insuccese militare, cât scadenţa inevitabilă a sistemului economico-social şi politic turcesc, întemeiat pe cucerire, asuprire şi despotism. Sistem ce se dovedea deficitar sub raportul capacităţilor de organizare a vieţii economice, condamnând regiunile ocupate la stagnare şi rămânere în urmă şi subminându-şi astfel bazele înseşi ale forţei sale. Din acest fenomen fundamental decurge înăsprirea iraţională a stoarcerii populaţiilor supuse, corupţia progresivă a aparatului administrativ şi militar otoman, care se propagă până în anturajul sultanului, generând o instabilitate politică din ce în ce mai gravă. Dar aceste fenomene determină la rândul lor o intensificare a luptei lor de eliberare din partea popoarelor supuse. Ea se manifestă în forme şi pe căi diverse, în funcţie de posibilităţile pe care le oferea evoluţia internă a Imperiului, cât şi relaţiile sale externe. Se observă astfel în a doua jumătate a secolului al XVI-lea primele semne certe ale utilizării din partea elementelor greceşti a avantajelor ce decurgeau din abila lor infiltrare în anumite poziţii cheie în viaţa economică şi politică a Imperiului otoman, completând pe acelea – covârşitoare ca număr şi influenţă – deţinute deja în biserica ortodoxă din întreg sud-estul Europei. Un exemplu răsunător este al familiei Cantacuzino, care prin vestitul Mihail, supranumit Şeitanoglu, ajunsese să joace un rol economic şi politic ocult, dar de reală importanţă. Uciderea lui Mihail Cantacuzino în 1578 pare a fi fost motivată şi de bănuielile că el ar fi instigat unele tulburări în Moldova[3], care nu puteau fi altele decât încercarea de eliberare condusă de Ion Vodă Viteazul, sau incursiunile fraţilor acestuia, în primii ani ai domniei lui Petru Şchiopul. Pe un fiu al lui Mihail, Andronic, îl aflăm – în ciuda sfârşitului violent al tatălui – bucurându-se în continuare de influenţă şi implicat în sprijinirea lui Aron Vodă şi a lui Mihai Viteazul[4], împreună cu un alt mare negustor grec, posibil înrudit cu Mihai, Jani Epirotul sau Iani din Zagora.

Acțiunile elementului grecesc în această epocă sugerează începuturile acelei lupte complicate, îmbinând forța economică şi cea a armelor, avântul eroic şi abilitatea diplomatică, persuasiunea şi disimularea, care, după mai bine de două secole, au dus la eliberarea Greciei. Celelalte popoare din Peninsula Balcanică – îndeosebi bulgarii şi sârbii – se ridică la rândul lor la luptă, legând mari speranțe de Țările Române, care reuşiseră a-şi păstra mai multă libertate. Mihai Viteazul va fi unul din eroii de legendă ai folclorului balcanic.

Imperiul otoman se înfrunta în Europa, în secolul al XVI-lea, cu Imperiul habsburgic. Acesta din urmă, după renunțarea silită la visul unei monarhii universale, marcată de abdicarea împăratului Carol al V-lea şi împărțirea posesiunilor sale spaniole şi central-europene – îşi îndreaptă mai mult atenția către Europa centrală şi sud-estică. Sub pretextul valorificării drepturilor de moştenire la coroana şi teritoriile statului feudal maghiar prăbuşit sub loviturile turcilor în 1526, Habsburgii vor căuta să-şi întindă stăpânirea şi influența în direcția Dunării de Jos. Ei ajung astfel într-un permanent conflict cu Imperiul otoman, în cadrul căruia păcile încheiate la intervale destul de lungi nu aveau, adesea, decât valoarea unor armistiții.

Mai deosebită era poziția Poloniei, cel de-al treilea mare stat din vecinătatea nemijlocită a Țărilor Române. Până în secolul al XVI-lea Polonia, datorită şi aşezării ei, nu ajunsese la o confruntare directă şi de mari proporții cu turcii. Teritoriul ei nu fusese direct amenințat de expansiunea otomană, deşi instaurarea dominației turceşti pe țărmul nordic al Mării Negre adusese prejudicii intereselor ei comerciale şi apropiase pericolul agresiunii de frontierele sale. Comerțul extern al Poloniei se orienta în bună parte pe axa drumurilor care duceau de la Marea Baltică la Marea Neagră, cele mai sigure dintre ele traversând Moldova, dinspre nord, spre gurile Dunării. În fața prezenței turceşti, la capătul sudic al acestei axe comerciale, prezență care însă nu amenința deocamdată teritoriul şi independența Poloniei, cercurile conducătoare ale nobilimii poloneze erau divizate în raport cu atitudinea față de turci. O parte a lor preconiza alianța cu habsburgii şi unirea eforturilor cu aceştia, pentru a alunga pe turci din Europa, sau cel puțin a-i respinge de pe țărmul nordic al Mării Negre şi de la gurile Dunării. O altă parte a nobilimii era însă de părere a se duce față de turci o politică de conciliere. Aceasta din mai multe motive: alungarea turcilor din Europa, deşi proclamată mereu ca scop imediat al multor proiecte şi îndemnuri la aşa-zise cruciade, apărea în secolul al XVI-lea, în judecata oricărui politician realist, ca o întreprindere în cel mai bun caz extrem de dificilă şi de foarte lungă durată. Din punctul de vedere al intereselor comerciale poloneze excluderea eventuală a turcilor de pe țărmul nordic al Mării Negre, fără alungarea lor din Europa, nu aducea vreun câştig substanțial, deoarece Marea Neagră continua să rămână închisă şi controlată de puterea otomană. Debuşeul comercial sudic al Poloniei rămânea obligatoriu acelaşi. Prin urmare, în locul unei politici duşmănoase față de turci, lipsită de promisiunea unui succes grabnic şi eficient, dar atrăgând riscul imediat şi catastrofal al întreruperii legăturilor comerciale ale Poloniei cu bazinul Mării Negre, apărea preferabilă soluția compromisului cu turcii. Aceasta cu atât mai mult cu cât polonezii nu erau siguri dacă Imperiul habsburgic, în veleitățile sale de expansiune spre Dunărea de Jos, avea să respecte interesele polone în zonă.

Această linie politică a prevalat în Polonia în vremea lui Mihai Viteazul, fiind întruchipată de puternicul cancelar Zamoyski şi de partida sa.

Poziția diferită a Imperiului habsburgic şi a Poloniei față de Imperiul otoman arată că la sfârşitul secolului al XVI-lea principalele puteri europene erau departe de a fi unitare. Constatarea se poate argumenta şi prin alte exemple. Veneția are o atitudine asemănătoare cu a Poloniei. Între poziția dominantă pe care turcii o dețin în Mediterana orientală şi între concurența spaniolă, implantată în sudul Italiei şi controlând, la rigoare, ieşirea din Marea Adriatică, Veneția înclină spre aranjamente de compromis cu Imperiul otoman, pentru a-şi păstra măcar în parte accesul la piețele sale tradiționale din Levant.

Papalitatea, deşi aparent extrem de zeloasă în organizarea Ligii anti-otomane, urmărea totuți o politică cu unele nuanțe proprii. Pe de o parte papa Clement al VIII-lea (1592-1605) este mai puțin aservit Spaniei decât predecesorii săi, iar demersurile lui spre a atrage împotriva turcilor țări ca Franța, Veneția sau Polonia sunt întâmpinate cu rezerve de curtea de la Madrid. Pe de altă parte, papalitatea îşi axa în acea perioadă acțiunile internaționale pe ideea contrareformei, a prozelitismului religios catolic. Ceea ce, chiar dacă părea greu de acceptat, dădea totuşi loc de unele divergențe cu Habsburgii. Aceştia, oricât de legați de catolicism şi contrareformă, reprezentau însă o linie mai „politică", ale cărei manifestări erau judecate de papalitate ca slăbiciuni, sau probe de oportunism.

Împrejurările internaționale în care s-a desfăşurat lupta pentru independență şi unire de sub conducerea lui Mihai Viteazul au fost, prin urmare, extrem de complicate. Anumite elemente ale acestora au favorizat acțiunile marelui domn. Printre ele se numără situația internă din Imperiul otoman, întărirea spiritului de revoltă al popoarelor oprimate din sud-estul continentului şi reizbucnirea războiului dintre turci şi Habsburgi, în 1592. Cele mai multe, dimpotrivă, au defavorizat-o. Astfel, o stavilă deosebit de gravă în calea împlinirii luptei lui Mihai a fost rivalitatea austro-polonă. Un rol negativ a avut de asemenea lipsa de suficientă unitate a Ligii anti-otomane, fapt care a contribuit la inconsecvențele politicii habsburgice față de Mihai. În aceeaşi direcție au acționat disensiunile dintre unele state componente ale Ligii şi alte țări din apusul Europei, ca Franța sau Anglia.

Dacă examinăm mai deaproape câteva din momentele relațiilor internaționale ale țărilor române în vremea lui Mihai Viteazul, influența negativă a factorilor menționați mai sus se evidențiază limpede.

De la început, Liga papalo-habsburgică n-a înțeles sensul şi valoarea adevărată a țărilor române în lupta anti-otomană. Demersurile ei pentru colaborare au fost întreprinse pe căi diferite şi fără o concepție fermă despre viitoarea alianță. Contactele cu Aron Vodă în Moldova au fost stabilite mai întâi de imperiali, prin comandantul cetății Eger, la sfârşitul anului 1593[5]. Se pare că inițiativa nu era de natură strict oficială şi politică, ci provenea din partea arhiducelui Mathias, viitorul împărat, care pe atunci era comandant suprem al forțelor imperiale din vestul Ungariei şi Croației. Încă din octombrie 1593 acesta preconiza o ofensivă energică împotriva turcilor, pentru a prilejui țărilor române şi altora să se alăture imperialilor[6].

Demersurile pentru alianță rămân deocamdată fără rezultat, deoarece domnul moldovean, prudent, ar fi dorit confirmarea lor din partea împăratului. Ele sunt reluate, fără o coordonare cu diplomația imperială, de către papalitate. Din partea acesteia, Aron Vodă e vizitat de un trimis, în martie 1594, în cadrul unei misiuni mai largi, care viza nu numai țările române ci şi atragerea Poloniei, a cazacilor şi a Rusiei.

Totuşi alăturarea lui Aron Vodă la forţele anti-otomane s-a făcut abia în august 1594, sub forma dorită de el, a unui tratat direct cu imperiul, mijlocit de un agent originar din Raguza. Aceasta sugerează o convergenţă secretă a demersurilor faţă de Moldova din partea curţilor de la Praga şi Madrid, deoarece Raguza era o importantă filială a serviciilor de informaţii spaniole în partea europeană a Imperiului otoman, care îşi aveau sediul regional la Neapole, sub directa responsabilitate a viceregilor spanioli din sudul Italiei.

Dacă în cazul Moldovei diplomaţia papală şi habsburgică au acţionat separat şi necoordonat, în cazul Transilvaniei ele au colaborat mai strâns. Influenţei celei dintâi se datorează însă faptul că imperialii au renunţat treptat la proiectul lor iniţial de a încheia alianţe directe cu fiecare din cele 3 ţări române. Ei şi-au concentrat toată atenţia şi toate speranţele asupra Transilvaniei şi a instabilului principe Sigismund Báthori, lăsându-i acestuia rolul de intermediar al alianţelor cu Moldova şi Ţara Românească. Faţă de ultima, imperialii erau atât de slab informaţi încât în martie 1594 la Praga nici nu se aflase de faptul că încă din septembrie anul precedent în fruntea ei se afla un nou domn, în persoana lui Mihai[7].

Procedura adoptată de imperiali a dăunat alianţei şi luptei antiotomane, deoarece a dat curs ambiţiilor nerealiste ale lui Sigismund Báthori de a-şi subordona Moldova şi Ţara Românească. El n-a apreciat gestul lui Mihai Viteazul, singurul care, fără a i se fi făcut vreo propunere, a luat el însuşi iniţiativa ridicării la luptă şi alăturării la forţele antiturceşti. În primăvara 1595 Sigismund Báthori, împiedicând încercările lui Mihai de a intra în relaţii directe cu Imperiul, obligă pe boierii acestuia să semneze un tratat în condiţii care lezau drepturile suverane ale domnului şi ale ţării, şi care vor lăsa adânci resentimente în Ţara Românească şi în gândurile lui Mihai, faţă de o asemenea alianţă. În acelaşi timp, Sigismund Báthori a înlocuit în mod arbitrar pe Aron Vodă, pentru a putea impune urmaşului acestuia, Ştefan Răzvan, un tratat în aceleaşi condiţii de subordonare.

Mihai va reuşi să se elibereze din această situaţie în 1597-1598, ani în care – drept urmare a victoriilor sale – pe de o parte a obţinut recunoaşterea sa de către turci, iar pe de altă parte, folosind prilejul oferit de renunţarea lui Sigismund Báthori la tronul Transilvaniei, a anulat în fapt tratatul din 1595, încheind un tratat direct cu împăratul, în condiţii de egalitate.

Astfel, diferenţele de vederi între membrii Ligii şi oscilaţiile de atitudine rezultate pe urma lor se resimt în anul 1599, când Mihai va întreprinde prima mare etapă a acţiunii sale de unire a ţărilor române – campania din Transilvania. Curtea de la Praga şi-a manifestat dezaprobarea faţă de defecţiunea lui Andrei Báthori care readusese Transilvania în orbita politică turcească şi polonă. Dar cele dintâi informaţii certe despre planuri concrete de înlăturare a acestui principe atestă iniţiativa lui Mihai Viteazul. Ele datează din iunie 1599[8]. Doar ca răspuns la iniţiativa domnului român imperialii acceptă ideea înlăturării lui Andrei Báthori şi, la un moment dat, chiar pe aceea a cooperării militare cu Ţara Românească, în acest scop[9].

În jurul acestei decizii apar însă divergenţe cu papalitatea. Agenţii acesteia, fac tot posibilul pentru o conciliere între Imperiu şi Transilvania. Generalul Basta exprimă aceeaşi opinie, după cum rezultă dintr-un raport florentin către marele duce de Toscana[10]. Atitudinea lui Basta nu se poate explica altfel decât prin situaţia lui specială, care-i conferă un grad de independenţă faţă de deciziile împăratului. Se vorbeşte despre el mereu ca despre un general imperial, dar se uită că Basta era originar din sudul Italiei (dintr-o familie de emigranţi

albanezi) şi era astfel supus al Spaniei. În această calitate, şi în armata spaniolă, îşi câştigase gradele militare, şi tot în această calitate fusese detaşat în ajutorul împăratului, pentru războiul împotriva turcilor. Atitudinea ambiguă a generalului faţă de problemele Transilvaniei a fost deseori remarcată, îndeosebi cu prilejul revoltei nobiliare din septembrie 1600 şi al odioasei asasinări a lui Mihai. Cuvintele ce i se consemnează în asemenea ocazii, anume că „a acţionat din ordin şi nu are a da socoteală decât stăpânului său" au fost interpretate ca o probă a duplicităţii imperiale faţă de Mihai. Fireşte că interpretarea rămâne valabilă, dar alături de ea am putea presupune şi ipoteza unor instrucţiuni directe primite de Basta de la veritabilul său suveran şi inspirate de curia papală. Este curios că imperialii, acceptând cu angajamente ferme cooperarea cu Mihai în vederea campaniei din Transilvania din 1599, se abţin de a o pune în aplicare, iar motivarea acestei abţineri este inconsistentă (îmbolnăvirea lui Basta). Să mai reţinem că la 13 noiembrie 1599, când Mihai intrase victorios în Alba Iulia, papa Clement al VIII-lea trimite lui Rudolf II o scrisoare al cărei conţinut echivalează cu un veritabil protest diplomatic împotriva acţiunii domnului român, iar ambasadorul spaniol la Praga se alătură acestei poziţii în raportul trimis la Madrid, la 24 noiembrie 1599[11].

În sfârşit, în problema Moldovei, a cărei alipire în sistemul unitar al ţărilor române a fost o iniţiativă şi mai exclusivă a lui Mihai şi un act de mare îndrăzneală politică, jocul diplomaţiei apare tot atât de complicat. În Polonia, în tabăra militară în care cancelarul Zamoyski pregătea invadarea Moldovei, se ştia încă la 14 august 1600 despre pregătirea unei răscoale a nobililor transilvăneni împotriva lui Mihai. Mişcările armatei lui Zamoyski sunt plănuite de la început în funcţie de acest element şi un puternic detaşament polonez a pătruns în Transilvania, peste munţii Bistriţei.

Basta avea instrucţiuni oficiale de la arhiducele Mathias, comandantul suprem, să coopereze cu Mihai, dar el îşi asumă răspunderea unei acţiuni exact contrarii şi se alătură nobililor răsculaţi, exprimându-se că împăratul „va fi" de acord cu această hotărâre[12]. În mod normal, într-o chestiune de asemenea importanţă ca soarta unei ţări, unui general îi este imposibil să ignoreze astfel ordinele primite şi să acţioneze împotriva lor, bazându-se pe simpla ipoteză că va primi o aprobare ulterioară. Se întâmplă însă un fapt ce n-a fost corelat îndeajuns cu mersul sinuos şi obscur al evenimentelor din Transilvania. La Praga era în acele zile o atmosferă care în termeni moderni s-ar putea numi de criză ministerială. Principalii consilieri ai împăratului erau în dizgraţie, ei vor fi demişi oficial la 28 septembrie, şi nu era încă limpede cine le va urma. În acelaşi timp împăratul Rudolf II trece printr-o acută criză depresivă, incident care agravează carenţa de autoritate şi de decizie a curţii de la Praga.

Concluzia netă care se desprinde din această raportare a generoasei tentative de unire a lui Mihai la contextul internaţional este aceea că împrejurările internaţionale i-au fost complet ostile. Meritul acţiunii lui Mihai şi dimensiunile ei pe orizontul istoriei noastre sunt cu atât mai mari. Unirea de la 1600 nu are nici o relaţie fundamentală cu o conjunctură internaţională favorabilă, ci, dimpotrivă, ea răsare din necesităţile politice profunde ale poporului român şi ale celor trei ţări în care el era divizat pe atunci. Ea se conjugă strâns cu necesitatea întăririi independenţei câştigate de Ţara Românească în urma luptei victorioase din 1594-95, ceea ce se realiza firesc prin frontul comun al tuturor celor trei ţări.

S-a pus de multe ori problema că unirea de la 1600 n-a reuşit, deoarece nici condiţiile interne nu erau mature pentru a susţine realizarea ei durabilă. Faptul este real, în comparaţie cu dezvoltarea ulterioară a acestor condiţii. Dar nici nu este verosimil ca ele să fi fost chiar atât de imature încât să provoace destrămarea unirii în numai patru luni. Chiar dacă am admite că unirea lui Mihai nu ar fi fost definitivă, în istorie s-au văzut destule acţiuni cu mult mai lipsite de o bază internă suficient consolidată şi care totuşi au durat mai mult. Împrejurările externe au fost acelea care au dat lovituri grabnice şi grele unirii, împiedicând-o să se consolideze. Mihai, şi prin el poporul român, a fost în acei ani ai primei uniri singur împotriva a copleşitor de mulţi adversari. El n-a şovăit însă, ci a mers înainte spre împlinirea destinului său grandios şi tragic. Simbolul în care s-a transformat acţiunea sa în conştiinţa poporului nostru, peste atâtea secole, înseamnă victoria lui finală, asupra a tot aceea ce i-a stat odinioară împotrivă.

[1] Andrei Oţetea, *Renaşterea*, Bucureşti, 1864, p. 234-236.

[2] *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Berlin-Frankfurt-Wien /1964 /, p. 93.

[3] *Hurmuzaki*, XI, p. 624.

[4] Alexander Randa, *Pro Republica Christiana,* Monachii, 1964, p. 54.

[5] Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, vol. IV, Bucureşti, 1932, p. 45-46 şi 59-61.

[6] Randa*, Op. cit*., p. 64.

[7] Randa, Veress, *Documente*, V, p. 233.

[8] Veress, *Documente*, V, p. 232. Mihai fusese şi constrâns oarecum la crearea acestei iniţiative de somaţiile lui Andrei Báthori ca să părăsească tronul Ţării Româneşti.

[9] *Hurmuzaki*, XIII, p. 446.

[10] Veress, *Documente*, V, p. 233.

[11] *Ibidem,* p. 279-280, şi Al. Randa, *Op. cit*., p. 266. Ambasadorul spaniol se baza însă pe rapoartele defavorabile ale lui Basta.

[12] Randa, *Op. cit*., p. 260.

MIHAI VITEAZUL ŞI TRANSILVANIA

Simbol al primei uniri a ţărilor române, numele lui Mihai Viteazul se asociază, în ipostaza aceasta, mai ales cu al Transilvaniei.

Transilvania a stat sub autoritatea sa vreme de 11 luni, pe când Moldova mai puțin de 4. Iar problemele ce au decurs din această integrare au fost mai complexe, atât sub aspect intern cât şi extern, decât în celelalte părți ale stăpânirii sale.

În secolele care au trecut de atunci Transilvania a focalizat cu maximă intensitate idealul unității naționale româneşti, astfel încât, la confiniile dintre realitatea istorică şi mitul creator de superioară conştiință istorico-politică, Mihai Viteazul străjuieşte cu amintirea sa pământul Transilvaniei, unde faptelor lui s-a adăugat nimbul sfârşitului cutremurător.

Raportarea personalității şi acțiunii lui Mihai Viteazul la Transilvania a avut conotații diferite, în funcție de epocă, de ambianța de idei dominante şi de aglutinarea unor concepții interpretative în mentalul unor grupări şi curente social-intelectuale.

Operele reprezentative ale istoriografiei româneşti n-au sesizat, vreme de peste 200 de ani, vreo semnificație a faptelor lui Mihai Viteazul din anii 1599-1600, dincolo de desfăşurarea lor evenimențială. Aşa au fost marii cronicari şi exponenții Şcolii Ardelene, care trec cu relativă indiferență pe lângă destinul neobişnuit al domnului muntean.

Devine astfel surprinzător faptul că întâiul învățat care a văzut în Mihai Viteazul ceva mai mult decât îl recomandau faptele în sine, a fost un străin, nu prea angajat sentimental în favoarea poporului român şi a istoriei acestuia: austriacul Johann Christian Engel, în a sa *Geschichte der Moldau und der Wallachei,* din 1804[1]. El a văzut în campaniile din 1599-1600 nu simple acte de cucerire, nu expresii ale unei ambiții personale, ci o unificare a țărilor române, e drept că nu pe temeiuri naționale – pe care Engel nici pe departe nu le-ar fi putut invoca – ci din rațiuni politico-militare: întărirea capacității de rezistență contra otomanilor. Engel a atribuit prin urmare lui Mihai Viteazul un scop şi un plan gândite consecvent, într-un context central şi sud-est european. Documentele în care se dezvăluie geneza ideii de cucerire a Transilvaniai confirmă motivația menționată, persistentă şi astăzi printre explicațiile politicii sale.

Mihai Viteazul a fost descoperit în dubla ipostază de apărător al independenței şi de făuritor pentru scurt timp al unității politico-naționale româneşti numai de către generația romantismului, care a exaltat aceste valori, dându-le un sens modern. După 1830 şi îndeosebi prin opera de iluminat a lui Bălcescu, personalitatea domnului muntean a devenit simbolul împlinirilor politice dorite în veacul al XIX-lea, un mit arhetipal al unui destin național ideal. Momentele 1859, 1877 şi 1918 au înscris trainic figura lui Mihai Viteazul în serialul istoric grandios anticipat de Bălcescu.

Trainic, însă nuanțat. Istoriografia a oscilat în interpretarea actului său, între două extreme: una care îi tăgăduia orice substrat național, ca fiind un mobil inexistent în epocă, şi alta care îl transpunea în perspectiva modernizantă de antemergătoare în linie directă a Unirii din 1918. Conştiința publică actuală stă sub influența acestei din urmă teze. Misiunea istoricului de a opta pentru nota dominantă a informațiilor care-l asaltează din documente, nu e uşoară.

În primul rând, pentru că Mihai Viteazul a acționat în tot timpul scurtei sale domnii, dar mai ales în raport cu Transilvania şi cu Moldova, în cadrul unui mare conflict internațional, ale cărui piese grele erau Imperiul habsburgic, Polonia şi Imperiul otoman. În consecință, proveniența documentelor privindu-l pe Mihai Viteazul la această răscruce este diversă, în funcție de persoanele, oficiile şi cancelariile emitente, reflectând o mare varietate de opinii divergente. Până la mijlocul veacului al XIX-lea, Europa nu-şi va mai manifesta cu asemenea intensitate interesul pentru țările române, cu adresă la un atât de scurt interval de timp.

În al doilea rând: atitudinea lui Mihai Viteazul însuşi, deciziile şi reacțiile sale sunt adeseori oscilante şi contradictorii, dictate de împrejurările internaționale menționate, de intenții ale unei dibăcii diplomatice, sau – de ce nu? – de inconstanța temperamentală frecventă la oamenii vremilor acelora.

Încorporarea Transilvaniei în sistemul politic de sub autoritatea lui Mihai Viteazul poate fi interpretată fie situându-ne în planul contemporaneității evenimentului, fie în acela al semnificației pe care i-a atribuit-o posteritatea. Imaginea cu care un eveniment se statorniceşte în memoria colectivă este şi ea una din dimensiunile sale, cu impact adesea mai profund decât al faptului originar.

Privită din primul punct de vedere, e clar că acțiunea lui Mihai Viteazul în Transilvania nu a fost şi nu a putut fi influențată de ideea şi de trăirea națională – concepte şi stări de spirit ce încă nu se formaseră în epocă, ci erau prevestite doar de manifestări izolate.

Raţiunea ei dominantă a fost necesitatea întăririi capacităţii de apărare împotriva Imperiului otoman, a consolidării spatelui acestui front. Documentele nu lasă nici o îndoială. Deşi la 26 iunie 1599 Mihai reînnoise tratatul său cu Transilvania, cardinalul Andrei Báthori, devenit principe în martie acelaşi an, a început o acţiune făţişă de înlăturare din domnie a lui Mihai. Avea, în acest scop, sprijinul Poloniei, era implicat îndeaproape domnul Moldovei, Ieremia Movilă, se înregistra şi asentimentul sultanului, deşi exprimat evaziv. O solie a principelui ardelean l-a somat formal pe Mihai să renunţe la domnie. Pus în situaţia de a-şi abandona ţara sau de a preveni şi contracara printr-o ofensivă atacul ce se pregătea împotrivă-i, Mihai, având sprijinul activ al aliaţilor săi imperiali, Habsburgii, a ales cea de-a doua soluţie. A intrat în Transilvania pe două direcţii, şi-a reunit corpurile de oaste lângă Sibiu şi acolo a învins pe Andrei Báthori. Acesta, în fugă spre Moldova, va fi ucis de secui, duşmani neîmpăcaţi – în acel timp – ai familiei Báthori, care le răpise privilegiile.

Imperialii îi oferiseră lui Mihai o colaborare militară. Ea însă a fost tărăgănată, e greu de spus exact din ce motive, lăsând domnului român câmp liber spre a-şi instaura autoritatea în Transilvania, pe când la hotarul nord-vestic al ţării staţionau trupe imperiale comandate de generalul italo-albanez Giorgio Basta, detaşat de către spanioli în slujba Habsburgilor austrieci.

În istoriografia română, dintre autorii de mare reputaţie singur Xenopol a exprimat regretul că în Transilvania Mihai Viteazul n-a practicat o politică naţională românească, ceea ce a determinat eşuarea întregii sale întreprinderi politico-militare[2]. Nicolae Iorga, de obicei mai tentat de asemenea opinii, este însă mai realist în această privinţă. El recunoaşte imposibilitatea, atunci, a unei politici „româneşti". Mihai a avut pe acest plan ezitări notabile care – spune marele istoric – „erau o mare greşeală din punctul *nostru* de vedere, dar erau inevitabile din *al lui*".[3]

În majoritatea lor, istoricii noştri admit ceea ce rezultă limpede din izvoare: domnul român a trecut prin două faze ale politicii sale. Prima, în cursul căreia s-a considerat pe sine ca locţiitor al împăratului Rudolf II, intitulându-se, spre a cita doar un exemplu: „Voievod al Valahiei Transalpine, consilier al Sacrei Maiestăţi Cezaro-Crăieşti, locţiitor al Transilvaniai şi căpitan general al oştilor aceleiaşi Maiestăţi, în părţile supuse ei".[4] În primele 3-4 luni după intrarea în Alba Iulia, Mihai afirmă constant intenţia de „a păstra" Transilvania pentru imperiali.

Trimişii străini sosiţi în anturajul său îi fac însă caracterizări ostile, având ca lait-motiv acuzaţii de duplicitate, de tratative secrete cu turcii, de intenţie de a păstra Ardealul pentru sine. De la bun început, un delator implacabil i-a fost generalul Basta, probabil contrariat de faptul că prin cucerirea Transilvaniei domnul român apărea ca un concurent la bunăvoinţa şi preţuirea din partea curţii de la Praga.

Învinuiri şi calomnii se abăteau asupra lui Mihai dinspre Polonia şi dinspre ierarhia catolică. Nici una nici cealaltă nu se împăcau cu înlăturarea cardinalului Andrei Báthori de pe scena politică (fusese protejatul amândurora) şi, cu toate dovezile contrare, insistau că domnul român ar fi fost răspunzător de moartea lui.

La acestea se adăugau învinuiri decurgând din izbucnirea unor răscoale ţărăneşti, de care de asemenea Mihai era făcut vinovat de către nobilii maghiari, deşi el luase măsuri de înăbuşire a mişcărilor[5].

Mihai lasă uneori impresia a nu fi fost suficient de informat, de precaut şi de activ în combaterea acestei atmosfere ostile răspândite în jurul său. Concludent apare faptul mai ales în august 1600, când era în pregătire la lumina zilei răscoala nobilimii împotriva lui, iar comisarii imperiali aflaţi la Satu Mare încă la începutul lunii dădeau drept sigură căderea lui.[6]

În fapt, cam de prin februarie-martie 1600 Mihai alimentează şi el însuşi suspiciunile colportate de adversarii săi. Începe a pretinde imperialilor să-i acorde autoritate exclusivă asupra Transilvaniei, ceea ce înseamnă trecerea politicii sale la acea a doua fază, menţionată anterior.

De asemenea, rezultă din documente că a indispus curtea de la Praga prin cererile prea des repetate de subsidii băneşti. Mult rău i-au făcut unele ieşiri împotriva împăratului, rostite în prezenţa trimişilor acestuia.

Mihai n-a ştiut consolida relaţia sa cu Habsburgii, ale căror baze fuseseră puse prin tratatul de la Târgovişte din iunie 1598. Dimpotrivă, aflat în Transilvania, a început a juca prea „tare" spre a-şi promova interesele, neglijând faptul că Habsburgii – cu toate meandrele politicii lor – îi erau unicul sprijin în faţa acumulării de tot mai implacabile duşmănii externe şi interne.

Cu toate insistenţele sale, - fapt ce ar fi trebuit să-i fie un prilej serios de reflexie – împăratul nu i-a recunoscut decât în septembrie 1600 un titlu de drept asupra Transilvaniei, printr-un act formal de investitură, de care domnul român nici nu a mai aflat. Mihai însă şi-a acordat singur, ceea ce îl impune cu atât mai mult respectului nostru, prerogativele la care considera că are dreptul, în temeiul faptelor sale de arme şi al serviciilor aduse. Gesturile sale culminează în actul din 27 mai 1600, din Iaşi, când se intitulează domn al tuturor celor trei ţări române.

În fapt, între noiembrie 1599-septembrie 1600 el a realizat doar ceea ce se cheamă o „uniune personală" între Ţara Românească şi Transilvania. N-a mers mai departe pe această cale, din multe motive pe care nu le-a putut înlătura în timpul îngăduit de desfăşurarea evenimentelor.

Erau diferenţe de structură instituţională între Transilvania şi Ţara Românească, insurmontabile în timp scurt. Mihai n-a putut să nu-şi dea seama de rezistenţa pe care ar fi întâmpinat-o încercarea de a le estompa sau anula.[7] Personalul său nu avea experienţa necesară adaptării grabnice la o asemenea schimbare. Îl punea în gardă şi opoziţia unui grup al boierimii sale, în frunte cu boierii Buzeşti, care, deşi l-au servit aproape până la capăt, s-au opus, deschis sau în surdină, depăşirii de către Mihai a obligaţiilor la care subscrisese faţă de împărat.[8]

Mihai a guvernat Transilvania folosindu-se de instituţiile şi de personalul ei politic şi administrativ. Cancelar i-a rămas o vreme episcopul Naprági, iar secretar de cancelarie Ioan Iacobinus, acelaşi de sub precedenţii principi bathoreşti. Corespondenţa lui se poartă în latineşte şi în ungureşte, mai rar în nemţeşte. După câteva luni, nu fără a stârni protestele nobilimii întrunite în dietă, adresează în interiorul ţării şi dispoziţii în limba română. A menţinut în consiliul princiar pe marii nobili unguri şi numai treptat a introdus şi vreo 2-3 boieri munteni. Ceva mai bine s-a asigurat, prin oamenii săi, de controlul asupra cetăţilor.

Administraţia lui a continuat din mers, în toate amănuntele, pe a principilor anteriori. A preluat şi soluţionat cauzele judiciare aflate pe rol, a dispus puneri în posesie de proprietăţi imobiliare, a acordat sau

reînnoit privilegii, de ex. pe ale secuilor, sau pe ale unor oraşe. A ordonat conscripţii, a revendicat teritorii de graniţă, a convocat de trei ori dieta, în compoziţia şi cu atribuţiile ei tradiţionale.

A greşit, fără îndoială, sporind fiscalitatea în general şi pretenţiile la felurite contribuţii din partea oraşelor. Dar era constrâns la aceasta de faptul că imperialii, suspectându-i intenţiile de după ocuparea Transilvaniei, i-au suspendat subvenţiile pentru plata mercenarilor. Ceea ce, printre alte efecte, l-a avut şi pe acela al indisciplinei trupelor sale, al unor excese comise de acestea.

Au fost fapte impuse lui Mihai de împrejurările pe care nu le-a putut stăpâni şi schimba, aşa cum n-a putut rezista ciocnirilor dintre mari regate şi imperii, abătute pe deasupra sa. Dar acestea n-au însemnat că măsurile luate de el în avantajul unor sate româneşti şi în al preoţilor români au fost doar nişte incidente. Evident, Mihai n-a putut desfăşura în chip consecvent o politică proromânească şi proortodoxă; e posibil că ideea consecvenţei pe aceste două direcţii să nu-i fi fost îndeajuns de limpede lămurită. Dar chiar şi asemenea măsuri izolate probează măcar un anumit instinct, poate dintr-un fel de bun simţ – al necesităţii şi al justeţei intervenţiei în sprijinul unor categorii flagrant defavorizate în societatea feudală ardelenească. Dacă ar fi fost acestea şi numai o licărire de conştiinţă a solidarităţii de neam (cea religioasă fiind de-acum bine implantată în mentalitatea medievală) ele ar merita reţinute, chiar fără a încerca vreo speculaţie asupra unei prea îndepărtate semnificaţii a respectivelor acte.

La distanţă de patru secole, se îngăduie şi se justifică definirea unei personalităţi prin transparenţa imaginii pe care i-a făurit-o posteritatea, în temeiul ecourilor amplificate de timp, ale acţiunilor sale. Dacă în interpretarea ei pronunţăm termenul „mit", nu înseamnă contrafacere unei realităţi faptice. Înseamnă a adăuga acesteia încă o dimensiune, durabilă, poate într-o anume perspectivă mai profundă şi mai adevărată decât cea comun autentică, a fiinţei sale pământeşti. Marilor personalităţi creatoare de istorie, de religii universale, li se percepe peste timp o imagine dual㠄, alcătuită din nucleul – adesea incert – al existenţelor reale, şi din haloul înconjurător, ce apare posterităţii mai clar, prin refracţia nucleului luminos originar în straturile perceptive din mentalul generaţiilor succesive. Psihologia şi sociologia au atestat că oamenii cred şi acţionează atât sub impactul realităţilor obiective, cât şi, sau mai ales, sub acela al reprezentărilor lor subiective, reprezentări ce se constituie într-un fel de realitate de gradul al doilea.

În faptul că figura lui Mihai Viteazul s-a dovedit disponibilă a fi inspiratoarea unui crez într-o mare idee colectivă, stabil şi chiar amplificat peste veacuri, constă măreţia veritabilă a destinului omenesc ce s-a frânt pe câmpul de lângă Turda.

[1] Dan Berindei, *Mihai Viteazul în viziunea generaţiei făuritorilor României moderne*, în *Mihai Viteazul. Culegere de studii*, red. coord. Paul Cernovodeanu şi Constantin Rezachevici, Bucureşti, 1975, pp. 37 şi urm.

[2] A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană,* ed. a III-a, vol. V, Bucureşti, [1927], pp.256-257.

[3] Nicolae Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, reeditare, [Bucureşti], 1968, p. 284.

[4] Dr. Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, vol. VI, Bucureşti, 1933, p. 1-2.

[5] Hurmuzaki*, Documente privitoare la istoria României*, XII, Bucureşti, 1903, p. 493; Veress, *Op. cit*., vol. V, Bucureşti, 1932, p. 321-322. Deja la 2 noiembrie 1559 Ştefan Bocskai scria lui Basta despre excese comise de ţărani. E neverosimil ca ele să fi luat amploare la numai o zi după intrarea lui Mihai în Alba Iulia, sau ca acesta să fi avut timp să se implice în declanşarea lor.

[6] *Hurmuzaki*, XII, p. 985.

[7] Deja la 3 decembrie 1599 nunţiul Malaspina recomanda împăratului ca Mihai: „Ne provinciae leges, institutiones, mores, consuetudinesve mutet, eamque non Valachico more, sed qui caeteri hactenus eam rexerunt Principes regat, atque moderetur". Veress, V, p. 312-313.

[8] Iorga, *Op. cit*., p. 283.

UN EPISOD TRANSILVAN ÎN RĂZBOIUL DE TREIZECI DE ANI

După anul 1526, până la 1699 şi chiar mai târziu, Europa centrală a fost scena unui război frecvent între Imperiul habsburgic şi cel otoman. Între anii de mai sus, un rol important în conflict l-au avut părţile din fostul regat medieval ungar care, după 1526, au ajuns fie sub dominaţie austriacă fie sub protectorat otoman.

În a doua situaţie s-a aflat Transilvania, ai cărei principi, în majoritate au preferat protectoratul sultanului şi au fost ostili tendinţelor Casei de Habsburg de a anexa Transilvania.

Motivele acestei atitudini au fost explicate din multe punte de vedere. Din timpul sultanului Soliman II Magnificul, Imperiul turcesc încetase de a nai fi privit ca un „corp străin" în Europa. El devenise un factor normal al echilibrului european, dovadă fiind alianţa pe care i-a oferit-o Franţa în 1535-36. Atitudinea Europei creştine faţă de otomani, chiar dacă pe faţă mai proclama principii ideologice-religioase, în realitate nu mai era dictată de acestea, ci de calcule politice şi economice. Atitudinea prootomană a principilor Transilvaniei n-a fost nici ea altceva decât o expresie a realismului politic, şi nu o „trădare a creştinătăţii", cum i s-ar fi spus cu un secol-două mai înainte.

În timp ce opoziția creştinism-islam a scăzut în intensitate, în lumea creştină a izbucnit o alta, determinată de apariția curentelor de reformă religioasă şi de reacția împotriva lor, prin mişcarea contrareformei.

În Transilvania, toleranța interconfesională s-a impus ca un principiu de stat, paralel cu afirmarea intransigenței catolice a contrareformei în Imperiul habsburgic, după Conciliul de la Trento. Poziția determinantă a protestantismului în Transilvania în secolul al XVIII-lea - privit de Înalta Poartă cu mai multă bunăvoință decât catolicismul – a făcut ca politica prootomană a principilor ardeleni să servească şi apărării libertății credințelor protestante în fața manifestărilor intolerante ale contrareformei sprijinite pe plan european de blocul hispano-austriac.

Gradul de autonomie a Transilvaniei, în ciuda protectoratului turcesc, era mai ridicat decât acela al provinciilor apusene din fostul regat maghiar încorporate în Austria. De aici a rezultat faptul că principii şi nobilii din Transilvania s-au putut considera pe ei înşişi factorul capabil să refacă unitatea Ungariei istorice, bazându-se în acest scop pe sprijinul tacit al sultanului, pe alianțe antihabsburgice, în primul rând pe nobilimea protestantă din Ungaria superioară (Slovacia) şi din zona de dincolo de Dunăre.

În cazul celor din urmă, intră în joc şi tensiunea creată de tendințele absolutiste ale Habsburgilor, care micşorau ori suprimau drepturile stărilor privilegiate şi ale dietelor locale.

La începutul secolului al XVII-lea în Europa centrală s-a dezvoltat un conflict, între cauzele căreia s-au amestecat elemente vechi şi noi: autonomismul nobiliar şi centralismul monarhic, ecumenismul catolic şi particularismul „național" protestant, confruntarea între două imperii expansioniste şi relansarea unor aspirații de unitate şi independență politică din partea popoarelor din acest spațiu de confruntare ş.a.m.d.

Războiul de treizeci de ani şi intervenția repetată a Transilvaniei în conflict au fost determinate de aceste cauze. Cea mai apropiată motivație juridică a intervențiilor militare ale Transilvaniei – lăsând la o parte antecedentele din secolul al XVI-lea – a fost oferită de evenimentele din 1607-1608. Atunci, în urma încălcării de către Habsburgi a unui tratat încheiat la Viena, care prevedea respectarea privilegiilor stărilor şi ordinelor din Ungaria, a izbucnit o revoltă nobiliară, cu sprijinul vestiților „haiduci". Stările din Cehia, Austria, Moravia şi Ungaria au încheiat o confederație în vederea apărării reciproce a privilegiilor lor. Principii Transilvaniei au interpretat tratatul de la Viena în sensul că ei vor avea dreptul să intervină pentru apărarea privilegiilor stărilor din Ungaria, dacă acestea ar fi amenințate de împărat.

În anii 1618-1620 revolta cehă a creat o situație politică ce reclama punerea în aplicare a prevederilor confederației de stări din 1608. Ea punea problema obligației de solidarizare a stărilor din Austria, Moravia şi Ungaria, iar angajarea ultimelor implica şi intervenția Transilvaniei. Nobilii protestanți din Ungaria au întreprins demersuri insistente pe lângă principele Gabriel Bethlen să intervină în apărarea lor, a cehilor şi a întregului protestatism central-european, amenințat de absolutismul habsburgic şi contrareforma catolică.

Turcilor nu le displăcea să-i vadă pe Habsburgi prinşi în această țesătură de conflicte, aşa că ei au încurajat discret ambiția personală a lui Bethlen de a deveni rege al unei Ungarii reunificate sub sceptrul său.

Încă de la începutul domniei (1613), Bethlen era rău văzut la Viena, unde era numit „Turcorum creatura". Biografia sa anterioară – trebuie să recunoaştem – justifică suspiciunile Vienei. Principele a răspuns

acestei atitudini cu o ostilitate constantă. Îndată după ocuparea demnității princiare, Bethlen a supus aprobării Porții un plan de război împotriva Habsburgilor. A solicitat ajutorul sultanului şi i-a oferit suzeranitatea asupra teritoriilor pe care le va cuceri, dar fără ca acestea să devină tributare Porții. O Ungarie unificată, cu un statut diferențiat în raport cu suzeranitatea otomană; astăzi, diplomația i-ar fi zis, probabil, o Ungarie „cu două viteze".

Idealul politic al lui Bethlen pare a fi fost personalitatea şi opera lui Matia Corvinul. Ca şi acesta, el se gândea să-şi întindă domnia asupra Ungariei, Moraviei, Cehiei şi Sileziei, iar în cazul unor tratative cu cehii, trimişii săi au făcut aluzie chiar la pretenții asupra Austriei, Spaniei, Carintiei şi Carnioliei.

Dintre campaniile întreprinse de Bethlen împotriva Imperiului, mai importantă a fost cea dintâi, dintre 1619-1622. Fiindcă în cursul ei, principelui ardelean i-a reuşit reunificarea „de facto" a provinciilor coroanei ungare care, după Mohács, ajunseseră sub Habsburgi; de asemenea, el a dobândit titlul de rege al Ungariei – ales, dar nu şi încoronat – iar armata lui şi a aliaților săi a ocupat Bratislava şi a înaintat până la Viena.

Obiectivele urmărite de Bethlen n-au putut fi în întregime atinse. Sultanul, deşi a aprobat campania, cât şi asumarea titlului regal, nu l-a sprijinit în continuare decât cu ezitări, iar în unele momente i-a chiar oprit pentru un timp acțiunea. Polonia a organizat în spatele frontului său diversiuni militare. N-au lipsit nici disensiuni în tabăra nobiliară transilvano-ungară: au apărut temeri că autoritatea în creştere a lui Bethlen ar putea să se stabilizeze într-un absolutism, până la urmă la fel de puțin atent la interesele stărilor, ca şi cel habsburgic. În fine, hotărâtoare a fost catastrofa militară cehă de la Muntele Alb (8 noiembrie 1620), după care alianța antihabsburgică a fost destrămată sau descurajată şi Bethlen s-a văzut izolat, trebuind să încheie pacea, de altfel destul de avantajoasă, de la Nikolsburg (Mikulov), din 1622.

Între ianuarie-aprilie 1620 principele încheiase atât o alianță cu cehii, cât şi un armistițiu cu împăratul. Raporturile sale cu stările din Ungaria superioară şi de apus nu erau încă reglementate pe o bază oficială. În situația aceasta, oarecum de provizorat, Bethlen a convocat la 31 mai 1620 marea dietă de la Banska Bystrica. Aceasta, datorită prezenței de delegații imperiale cehe, austriece, morave, sileziene, poloneze, franceze, turceşti, şi contactelor proiectate sau stabilite în cursul ei cu Poarta şi cu Veneția, poate fi socotită şi ca o importantă conferință internațională. Ea a însemnat manifestarea din partea lui Bethlen a unei viziuni politice largi, a unei încercări de reglementare globală a situației politice care se crease în Europa centrală.

Într-o primă fază a lucrărilor dietei, principele pare să fi sperat că impunătoarea raliere de reprezentanțe politice, sosite la invitația sa la dietă, va determina pe trimişii imperiali la un compromis favorabil planurilor sale. Deşi solii sultanului aduseseră încuviințarea pentru alegerea lui Bethlen ca rege al Ungariei, trimişii imperiali au refuzat această pretenție şi au pus un accent categoric pe retragerea tuturor trupelor străine din provinciile supuse dominației habsburgice. Poziția imperială nu putea duce decât la întreruperea tratativelor. Din acel moment, atenția lui Bethlen s-a îndreptat asupra unui acord cu stările ungare şi asupra alianței cu provinciile răsculate contra împăratului.

Astfel, documentul fundamental al dietei a devenit „Propunerile" în 15 articole înaintate de principe, la 3 iulie 1620 şi luate în dezbatere începând cu 8 iulie.

Din aceste propuneri există o copie în limba germană, în arhiva din Bratislava. Katona (în *Historia critica regum Hungariae,* XI, XXX, p. 405-417), susține că ele au fost prezentate dietei în limba maghiară (ceea ce, pentru acel timp, este verosimil) şi le reproduce astfel în lucrarea sa, dar cu omisiuni. De la el le-a preluat şi rezumat Horváth Mihály, în a sa *Magyarország törtenete*, vol. V.

Noi am examinat copia exemplarului în limba latină, din Arhiva Națională Ungară, arhiva Eszterházi, fondul Eszterházi Miklos, Nádori Iratok. Acest exemplar pare a fi complet, e scris într-o destul de bună latină şi este probabil o versiune de cancelarie, paralelă cu cea maghiară, care se afirmă că a fost expusă în dietă de Bethlen personal.

Propunerile conțin, în prima parte, o prezentare şi o justificare a politicii principelui până în acel moment. Apoi, o încercare de a formula bazele unui acord general între părțile aflate în conflict. Cel mai mult accentuează însă intenția sa de a servi cauzei Ungariei: „apărarea patriei şi readucerea ei la starea de pace de mai înainte" (*Conservatio patriae nostrae et in priorem pacis statum reductio*).

Intenția de a ajunge la o pace completă şi definitivă revine mereu în articolele propunerilor. Bethlen enunță ca principii ale acestei politici: alianța cu cehii şi cu provinciile unite cu regatul Boemiei, respectarea încetării ostilităților cu Imperiul, consultarea şi acordul în toate privințele cu stările Ungariei.

Relațiile cu Imperiul erau greu de soluționat, fiindcă principele ar fi dorit să mențină poarta deschisă pentru tratative, dar şi alianța cu cehii, în timp ce împăratul nu respecta armistițiul cu aceştia. Era o situație delicată, care îl face până la urmă să declare că este gata să se conformeze părerilor dietei (*parati erimus…opinioni Dominorum Nostrorum adhaerere et cedere*), adică să evite riscurile unor decizii proprii.

Problema îl preocupa aşa de mult, încât şapte din articolele de propuneri (de la nr. 3 la nr. 9) îi sunt consacrate, cu repetiții, şi cu mereu reafirmata intenție de a acționa în consens cu dieta. Declară încă o dată că-i lasă dreptul de a decide asupra relațiilor cu Imperiul (*... quanto utilius et consultus arbitrabantur, ita tractent et concludent*).

Într-un alt articol, manifestă dorința unei depline unități de vederi cu dieta (*nos non ad aliud quam mutuam intelligentiam et unitatem, tam in prospero, quam adverso rerum successu, confirmemus et obligemus*). Sunt expesii semnificative ale concepției politice a lui Bethlen, subliniind voința sa de viitor suveran „național" de a guverna o monarhie cu reprezentarea stărilor, în strict acord cu ele. E posibil să fi avut în vedere modelul olandez.

Trei articole (nr. 10-12) se ocupă de alarmantele greutăți financiare pentru întreținerea armatei şi a fortificațiilor, care, spune el, nu poate fi neglijată, cu toată voința şi străduința de pace. Dieta este îndemnată să se gândească la o sursă permanentă de finanțare suficientă a efortului militar. Nu cu mult înainte, Bethlen ceruse cehilor, ca preț al ajutorului său, suma foarte mare la 400.000 de guldeni, din care aceştia, cu mari greutăți, i-au putut achita doar un sfert. În ce privește veniturile interne, încă la 5 mai 1620, din Košice. Bethlen se plângea lui Thurzó Sániszló (Slanislaus): „Én soha ilyen országot nem halottam, sem láttam, melyben az dicát ilyen nehezen adják meg…"*

Articolele ultime sunt consacrate relațiilor externe, adică misiunilor diplomatice în pregătire pentru Praga, Cracovia şi Istanbul, şi tratativelor cu numeroasele solii prezente la dietă. Pentru toate aceste misiuni, cere dietei să aleagă persoane competente, fiindcă – spune principele – „nu ştiu dacă vreodată, cred mai degrabă că niciodată… nu s-au adunat în acelaşi timp la o singură dietă a regatului Ungariei atâtea solii solemne" (*vix aliquando, imo forte nunquam ... tam solennes legationes ad unam Regni Hungariae diaetam simul et semel concurerunt*).

Această constatare, făcută de Bethlen cu evidentă satisfacție, ne permite să încheiem cu concluzia că dieta de la Banska Bystrica a fost un adevărat eveniment internațional, poate cel mai important în primii ani ai conflictului care avea să se numească războiul de treizeci de ani. Transilvania şi principele ei, care va fi ales rege de dietă la 25 august 1620, au ocupat pentru scurt timp rolul de „placă turnantă" a evenimentelor internaționale din Europa centrală.

* Niciodată n-am auzit şi n-am văzut aşa o țară, în care darea să se dea aşa de greu…

REPERE ALE MODERNIZĂRII
ÎN SECOLELE XVIII-XIX

CADRUL EUROPEAN AL REVOLUȚIEI DE LA 1848

România se află într-un efort febril de reintegrare în Europa. Efort, în fond, superfluu, impus de o semi-opacă optică dinspre exterior, ale cărei imagini şi concluzii au fost acceptate de mulți cu resemnare, şi chiar supralicitate de unii, cu zel de autoflagelanți.

Evenimentele trecutului, interpretate lucid, îndepărtând aurițurile encomiastice, dar şi colbul aşternut peste ele de o vinovată uitare permit – mai ales cu prilejuri comemorative – o redimensionare a conştiinței valorii

capacității creatoare de istorie a propriei națiuni. Capacitate ce se evidențiază şi mai ferm prin aşezarea ei într-un context cuprinzător, comparatist, al istoriei universale.

Revoluția de la 1848 a reprezentat pentru națiunea română cea dintâi veritabilă intrare în marea istorie a lumii; aceasta datorită calității superioare a programelor şi a acțiunilor ei, cât şi simultaneității desfăşurării sale cu luptele revoluționare de pe aproape întreg continentul.

Cu puține excepții, istoria noastră anterioară, privită dinspre occident, a putut să apară marginală şi episodică. Altfel însă revoluționarii de la 1848: ei au fost europeni în gândul şi fapta lor, în patosul sentimentelor, ca şi în al erorilor juvenile. Au beneficiat de şansa de viețuire şi lucrare într-o nouă şi superbă clipă de reîntinerire a Lumii Vechi.

Într-adevăr, fenomenul petrecut în istoria europeană în 1848-49 a fost unic. În numai câteva luni, la începutul anului 1848, continentul, de la Atlantic la Dunărea de Jos, din Sicilia până în Danemarca, a fost cuprins de mişcări revoluționare. Aria atât de întinsă şi aparenta spontaneitate a propagării într-un timp scurt, programele complexe, cu notabile paralelisme, pendularea între violența faptelor şi idealismul romantic al intențiilor, - sunt câteva elemente care singularizează fenomenul 1848 în istoria europeană.

Opiniile istoricilor asupra caracterului general şi a notelor specifice ale memorabilului an au cunoscut o evoluție, trecând prin două etape principale.

A doua jumătate a secolului trecut, în cursul căreia s-a consemnat cronologia evenimentelor şi s-au emis asupra lor primele judecăți de valoare, a coincis, în istoriografie cu viziunea precumpănitor național-statală supra întregului proces, cu excepții încă neinfluente, reprezentate de primele afirmări ale concepțiilor economiste, sociologizante şi socialiste. S-a insistat, în context tradiționalist, pe descendența revoluțiilor de la 1848 din marea revoluție franceză şi s-au evidențiat particularitățile lor, de la un popor la altul, cu o tendință chiar de a absolutiza opoziția dintre ele şi a estompa notele certe de unitate paneuropeană.

În secolul nostru şi mai ales din preajma centenarului evenimentului, istoriografia s-a orientat în direcția unei viziuni integratoare. Amploarea şi cvasisimultaneitatea revoluțiilor de la 1848 n-au mai fost receptate cu surpriză şi cu suspiciuni de contaminare reciprocă insidioasă. Perspectiva spațio-temporală a evenimentului a fost lărgită. El a constituit, în această interpretare, finalul unui proces revoluționar succesiv, început în preajma anului 1770, comportând etapele revoluțiilor americană, franceză, latino-americane şi europene dintre 1815-1830 şi alcătuind o unică revoluție cu finalitate modernizatoare a emisferei vestice, unii preferând să o numească „revoluție atlantică".

Problema dacă revoluțiile de la 1848 au încheiat o epocă nouă sau, dimpotrivă, au deschis una nouă, a prilejuit şi ea o dezbatere interesantă în istoriografia mai recentă.

Iată o părere explicită din partea unui reprezentant al filiației strânse între momentele 1789 şi 1848: „Mişcarea din 1848 a fost europeană, dar conştient franceză în originile sale. Principiile de egalitate şi suveranitate națională, testate de Marea Revoluție, şi-au aflat în 1848 împlinirea logică în votul universal şi în republică…"

La polul opus se vehiculează ideea unui fenomen revoluționar calitativ nou, covârşitor de factură economică, urmărind o redistribuire a bunurilor şi o amendare a echilibrului social în favoarea păturilor urbane defavorizate. În această interpretare provocatoare, reziduurile marii revoluții franceze, ca de ex. ideea republicii, n-ar fi făcut decât să se suprapună peste caracterul nou, esențialmente economico-social, şi să-l mascheze, diminuându-i semnificația novatoare.

S-a mai afirmat că revoluțiile din Germania, din centrul şi răsăritul Europei au marcat un faliment al liberalismului, sublimat din credo-ul de la 1789, el fiind – în aceste părți, înăbuşit de naționalism. Acest punct de vedere a fost combătut de câțiva mari istorici germani din secolul nostru care au demonstrat că liberalismul n-a sucombat în ciocnirea cu naționalismul, ci a rămas o concepție viabilă şi influentă, acomodându-se cu progresul ideii naționale şi chiar servindu-l.

Un alt fapt pe care l-au subliniat cercetările mai recente este influența revoluțiilor de la 1848 în țările neatinse direct de ele. Europa anului 1848 se prezintă ca un aglomerat de zone concentrice, în centru mai intens, spre periferie mai slab afectate de seismul revoluționar.

Spre exemplu, au fost țări în care nemulțumirile şi protestele s-au exprimat prin demonstrații populare sau chiar încercări izolate de insurecții. Aşa s-a întâmplat în Anglia, în aprilie 1848, în Spania în luna mai, ceva mai înainte în Portugalia. Şi aceste mişcări revendicau reforme constituționale şi instituții democratice.

În alte țări, guvernele s-au grăbit să prevină izbucnirea de asemenea tulburări, luând inițiativa reformelor de tip liberal. A fost cazul Belgiei, Olandei, Danemarcei şi al Elveției.

Revoluțiile propriu-zise au fost de două tipuri, dar nu fără comunicare între ele. În Franța avuseseră loc, înainte de 1848, două revoluții care transformaseră societatea franceză în sens modern. În consecință, în Franța la 1848 se va pune pe de o parte doar problema lărgirii cadrului democratic al regimului politic – prin vot universal şi republică -, iar pe de altă parte, prin dreptul la muncă, încadrarea componentelor „celei de-a patra stări" – muncitorii industriali – în normalitatea schemei de organizare a socialului şi a politicului.

Franța realizase cu secole înainte unificarea teritoriului național şi adusese, între 1789-1794, o ameliorare substanțială a condiției sociale şi materiale a țărănimii. Prin urmare, nici problema națională, nici cea agrară, atât de agresiv prezente în alte părți ale Europei, nu au avut în Franța anului 1848 nici o relevanță.

Revoluțiile din centrul şi răsăritul Europei aparțin altui tip, caracterizat prin: combaterea practicilor guvernării absolutiste şi punerea bazelor şi drepturilor cetățeneşti; revendicările de ordin național-statal: eliberare, unitate şi independență națională; ameliorarea condiției țărănimii prin desființarea vechilor obligații din cadrul raporturilor de dependență din feudalism, abolirea stării de iobăgie şi împroprietărirea țăranului, prin sacrificarea în folosul acestui scop a unei părți din marea proprietate funciară.

Revoluțiile din Europa centrală şi răsăriteană aveau de îndeplinit, în aceste zone, rolul istoric pe care îl jucase revoluția de la 1789 în Franța; de a transforma în chip radical structurile de proprietate, de relații sociale şi de organizare politică, de a crea noua societate modernă.

Obiectivele numeroase şi diverse ale acestor revoluții s-au manifestat în cadrul fiecăreia, în funcție de condiții specifice, cu o intensitate diferită; dar între ele a persistat o interdependență, chiar şi atunci când unul din

țelurile enumerate părea să monopolizeze programul de acțiune, estompându-le pe celelalte. În Confederația germană locul central al programului revoluționar l-a ocupat cerința unificării naționale. În statele italiene, aceea a eliberării provinciilor aflate sub dominația străină, austriacă, urmată îndeaproape de idealul unității naționale. Pentru cehi, maghiari, români au stat în prim plan obiectivul independenței sau autonomiei politice, împreună cu problema raporturilor agrare.

Acolo unde unitatea națională a fost obiectivul de căpetenie, mişcările revoluționare respective au acordat o relativ scăzută importanță rezolvării unor revendicări sociale, mai ales țărăneşti, deşi, spre ex., în Italia de sud problema era deosebit de acută.

În schimb, popoarele care au trebuit să lupte în primul rând pentru eliberare națională au pedalat paralel şi pe emanciparea țărănimii. Era consecința faptului că de obicei raporturile de subordonare politică, de la popor la popor, instituiau şi raporturi de subordonare şi oprimare socială, cu o polaritate etno-națională. De aceea, în cazurile în speță s-a realizat firesc şi aproape necesar legătura dintre obiectivul național şi cel social-agrar al revoluției.

Pentru mişcările în ale căror programe pe primul loc a stat țelul eliberării naționale, sunt tipice revoluțiile popoarelor din Monarhia habsburgică şi din Țările Române.

Revoluția maghiară a evoluat grabnic de la revendicarea autonomiei la proclamarea independenței totale. Dar pe aceasta ea nu a văzut-o în spiritul național specific veacului al XIX-lea, ci pe o bază tradiționalist-istorică, vizând restabilirea statului între limitele sale medievale care cuprindeau şi alte popoare decât cel maghiar.

Eludând concepția organicist-istorică despre geneza şi natura națiunii, împărtăşită în secolul al XIX-lea de majoritatea popoarelor central şi est-europene, revoluția maghiară a optat pentru concepția constituțional-juridică, potrivit căreia locuitorii aceluiaşi stat, indiferent de apartenența etnică – formează o națiune în temeiul proclamării egalității lor şi al beneficiului aceloraşi garanții constituționale ale drepturilor şi libertăților, expresie a drepturilor naturale ale omului şi ale contractului social.

Românii ardeleni, în schimb, au formulat, în cadrul discursului programatic al lui Simion Bărnuțiu la Blaj, teza mixtă a fundamentării identității naționale deopotrivă pe drepturile contractuale, pe cele istorice şi pe natura organică a națiunii, produs al dezvoltării naturale.

Ei au revendicat statutul de egalitate deplină şi de autonomie a teritoriului în care erau majoritari, pornind de la necesitatea recunoaşterii legale a naționalității lor distincte, ca un corp politic de sine-stătător, şi au afirmat chiar imposibilitatea realizării libertății, în afara acestui cadru politic-național autonom, cu existență legal recunoscută şi garantată.

Revoluția din Muntenia şi mişcarea revoluționară din Moldova au pus problema unificării politice şi pe aceea a autonomiei – premisă imediată a independenței față de puterile suzerană şi protectoare- Imperiul otoman şi Rusia.

Dar împreună cu ele au figurat în programul lor revoluționar emanciparea sau ameliorarea condiției țăranilor, organisme legislative şi politice reprezentative, mergând până la alegerea domnului din oricare clasă socială, libertățile cetățeneşti ş.a.

Prin poziția geografică, revoluțiile românești de la 1848 apar situate înspre limita exterioară a fenomenului european petrecut atunci. Privite însă prin prisma conținutului, ele n-au fost marginale în raport cu acesta.

Comparația cu procesul european general poate fi făcută, cu sens deplin, luând ca bază mişcările româneşti din Transilvania şi Muntenia. Fiindcă numai ele au avut putința de a depăşi stadiul enunțurilor de intenții şi de a-şi desfăşura, în pofida înăbuşirii lor, un evantai larg de valențe ale programelor şi acțiunilor.

Revoluția din Transilvania a fost conexă evenimentelor din Monarhia austriacă. Acestea au servit drept catalizator declanşării, prin reacție, a mişcării româneşti ardelene şi a cristalizării ideilor sale directoare. Argumentele acestora au fost în covârşitoare proporție împrumutate interpretărilor trecutului istoric al provinciei. Ideile revoluțiilor europene mai îndepărtate în spațiu, deşi au parvenit la cunoştința cercurilor conducătoare ale mişcării, nu au fructificat mult.

Ardelenii au fost pragmatici şi tacticieni, ancorându-se în tradiția revendicărilor politico-sociale ale națiunii române formulate încă din secolul al XVIII-lea, de la Inocențiu Micu şi de la *Supplex Libellus Valachorum*. Salută libertățile democratice, fără a le adăuga nuanțări proprii, sunt monarhişti constituționali; nu atacă problema schimbării formei de stat: autonomismul lor provincial sugerează, pentru o etapă viitoare, alăturarea de soluția federalizării, deocamdată încă nenumită; înspre ea tindea, în subsidiar, poate nu deplin conştient, şi corporatismul lor etnic-național. Deşi discursul lui Bărnuțiu va constitui un text fundamental al naționalismului românesc, nu se identifică explicit în mişcarea ardeleană aspirația nemijlocită spre unitatea națională panromânească. Acea mult invocată strigare: „Noi vrem să ne unim cu țara!" – ni se pare o interpolare din partea unor memorialişti pioşi, cu scopul de a cosmetiza starea de spirit a masei participanților la adunarea de pe Câmpia Libertății.

Mişcându-se între limitele pragmatismului istoricist, mai puțin în orizontul ideatic larg deschis de revoluția franceză, revoluția ardelenilor a fosr în schimb cea mai unitar articulată atât în interiorul elitei conducătoare, cât şi în relația acesteia cu masele țărăneşti pe care a reuşit să le atragă, să le organizeze şi să le insufle o conştiință politică, aşa cum nicăieri altundeva în cuprinsul suflării româneşti de atunci.

Mult mai „europeană" a fost, sub mai mult decât un singur aspect, revoluția din Muntenia. La receptivitatea ei pentru ideile occidentale a contribuit în mod evident trecerea aproape a întregii sale grupări conducătoare prin centrele de cultură şi prin cercurile politice franceze, cu care ea a stabilit relații directe şi apropiate. Nivelul teoretic şi cel pragmatic al viziunii revoluționare muntene se află într-un raport invers față de cel din Transilvania: primează ideile democratice din patrimoniul spiritual al revoluției franceze celei mari, iar direcțiile acțiunii practice, luând fără îndoială în atenție imperative social-politice particular-concrete, lasă totuşi impresia că şi acestea au fost jalonate după modele ale gândirii revoluționare occidentale.

Revoluția munteană n-a fost destul de omogenă la nivelul conducerii şi nici n-a verificat suficient creditul moral acordat unor persoane din armată sau din înaltul cler. Neînchegate, cum ar fi trebuit, au fost contactele sale cu oamenii de rând din capitală, ale căror ridicări la luptă apar sporadice şi spontane. Superficiale, în fond, şi preocupările pentru organizarea apărării guvernului provizoriu de uneltirile interne şi mereu iminenta intervenție externă. Armata lui Magheru n-a aflat prilej a face ceea ce au făcut lăncierii lui Iancu.

Raportarea revoluțiilor noastre de la 1848 la cadrul european al fenomenului e posibilă şi justificată pe de o parte din punctul de vedere al subitei modernități de care spiritul şi conştiința politică românească au dat dovadă. Ele înseamnă înaintarea acestor două elemente în întâmpinarea istoriei europene şi întru contopirea istoriei poporului român cu ea, la un nivel superior celui din veacurile precedente.

Aceeaşi problemă poate fi deschisă şi din perspectiva opusă: în ce măsură cadrul european al fenomenului revoluționar a păşit în întâmpinarea celui românesc, în sensul de a-i acorda atenție şi a-l integra între evenimentele de semnificație ale momentului istoric.

Constatarea este apropiată de aceea formulată în cazul primei ipostaze: din ambele sensuri, dinspre răsărit şi dinspre apus, istoria românească a început a se situa, la 1848, la răscrucea drumurilor europene. Informațiile presei, rapoarte consulare şi alte categorii de relatări denotă că românii nu mai sunt doar obiect de interes sporadic, dintr-o provincie îndepărtată a continentului.

Nu ar fi corect, din punctul de vedere al adevărului istoric, să ne însuşim aidoma, spre a defini momentul 1848, o celebră fază a unui la fel de renumit om de stat al secolului nostru. Putem însă spune despre acest moment că a fost, dacă nu „cea mai", dar cel puțin, „o măreață clipă a istoriei noastre".

CÂTEVA GÂNDURI DESPRE SECOLUL LUMINILOR

Progresul omenirii în ultimele 3-4 secole are la origini procesele aparente ale unei revoluții intelectuale, ce va fi urmată de una industrială „clasică", în secolul al XVIII-lea şi de cea tehnico-ştiințifică din epoca noastră.

Intensificându-şi efortul de a cunoaşte natura, de a descoperi legile după care se produc fenomenele şi procesele ei, omul s-a descoperit într-altfel şi pe sine. Şi-a descoperit capacitatea de cunoaştere prin propria forță şi a identificat sediul acestei capacități în gândire, în rațiune.

Că omul dobândise această facultate singulară, era un fapt conştientizat încă de la începuturile civilizației. Geniul elen o ridicase la o înaltă valoare, pentru ca, ulterior, fideismul medieval să o diminueze, considerând-o numai o palidă reflectare a iradierii de lumină din izvorul tainic şi inepuizabil al adevărului absolut, de nepătruns în sine. Pentru gândirea teologică medievală, rațiunea era doar scânteie – concesie făcută omului, spre a-l ajuta să se pregătească pentru clipa când, aflându-se în fața unui suprem şi universal for de judecată, va avea, într-o străfulgerare orbitoare, revelația Rațiunii absolute.

În opoziție totală cu această concepție, cu începere din Renaştere şi mai ales în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, rațiunea umană e privită ca autonomă de orice inspirație din afară. Ea este un instrument eficient de pătrundere în toate tainele, de descoperire a adevărului, fără a avea nevoie de ajutor. Dintr-un act de umilință, afirmarea raționalității omului devine un act de orgoliu, o atitudine prometeică. Asemenea eroului mitic, omul se simte acum capabil de toate confruntările şi izbânzile. El nu vrea să fie făptura nevolnică şi păcătoasă, jucărie a unei voințe transcendente, de la care să implore mântuirea şi fericirea. Se declară centrul şi stăpânul Universului, ca şi al propriului său destin.

Inaugurată în Renaştere, noua viziune asupra raportului dintre om şi lume a atins un moment de superioară împlinire în secolul al XVIII-lea. Ceea ce distinge acest secol în evoluția afirmării primatului rațiunii în cadrul existenței, este pe de o parte convingerea că rațiunea nu e numai instrument de cunoaştere, ci şi de stăpânire şi transformare a lumii. Cu alte cuvinte, rațiunii i se propune un țel larg cuprinzător: înfăptuirea ameliorării fundamentale a condiției umane. Din aceasta derivă al doilea aspect distinctiv al raționalismului secolului al XVIII-lea, şi anume: dacă prin puterea gândului lumea şi societate pot şi trebuie schimbate în bine, modelându-le după preceptele rațiunii, devine necesar ca oamenii să fie făcuți conştienți de acest lucru, să fie aduşi să judece corect toate problemele cu care se confruntă, identificând şi respingând eroarea, descoperind şi acceptând adevărul.

Această poziție principială de luptă pentru adevăr şi de combatere a erorii, face din secolul al XVIII-lea în cultura europeană un secol militant pe toate planurile. El apelează la un sprijin cât mai larg pentru ideologia progresistă pe care o elaborează filozofii săi cu privire la societate, la viața politică, la natura şi semnificația legilor. Gânditorii, literații şi savanții acestui veac nu sunt oameni de cabinet, ci prin excelență publiciști activi, abordând cu preferință maniera polemică şi preocupați îndeaproape de efectul pe care scrierile lor îl au asupra marelui public. Devine astfel lesne de înțeles de unde a decurs şi importanța pe care ei au atribuit-o acelui mijloc mai eficient decât publicistica în transmiterea ideilor noi, care este educația prin învățământ.

*

* *

Pentru că publicistica voia să se adreseze publicului larg şi să-l atragă de partea ideilor noi şi îndrăznețe pe care ea le colporta, trebuiau aflate mijloacele prin care acestea să-şi poată face loc prin hățişul erorilor numeroase şi înrădăcinate, întreținute de ignoranța ce stăpânea asupra majorității minților şi sancționate de prejudecăți, tradiții şi autorități încăpățânate şi chiar vindicative.

Gânditorii şi, în genere, oamenii de cultură ai veacului al XVIII-lea au reactualizat şi ridicat la culmi de subtilitate un mijloc pe care încă antichitatea îl definise drept susceptibil de a corija moravurile, înlesnind şi intelectului mai puțin doct conştientizarea erorilor, a absurdului şi iraționalității care prezidau alcătuirea social-politică. Acest mijloc indicat pentru dobândirea unei audiențe întinse nu avea să fie demonstrația logică, ci satira, ironia. Prin mânuirea lor a început demolarea încrederii în ceea ce era convențional, rutinar, osificat în societatea şi în mentalitatea vremii. Secolul al XVIII-lea a debutat printr-un acces de ireverențiozitate, printr-o permanentă tentație de ridiculizare, pe urmele căreia îşi va face loc, treptat, nota gravă a unei ideologii constructive, desfăşurată în opere de ținută teoretică elevată, unele, cum au fost „*Spiritul legilor*" al lui Montesquieu şi chiar „*Contractul social*" al lui Rousseau, cu o remarcabilă armătură de erudiție.

Spiritul critic, această mare cucerire a progresului intelectual modern, a debutat în secolul al XVIII-lea cu o aparentă voioşie, pentru a ajunge să se exprime la sfârşit în lucirea rece, dură a lamei ghilotinei revoluționare.

Epoca expansiunii mondiale a europenilor, a descoperirilor geografice, adusese la modă genul povestirilor de călătorii, reale sau imaginare. Pe fondul unei naturi exotice, ele zugrăveau societăți diverse, cu instituții şi obiceiuri care păreau stranii – uneori chiar constituția fizică a membrilor lor se pretindea a fi cu totul alta decât cea obişnuită. În secolul al XVIII-lea genul continuă a fi cultivat, dar cu o adresă inversă: se imaginează călători din țări îndepărtate care vin în Europa şi consemnează impresiile lor despre această societate ce se credea perfectă. Schimbarea de optică era aleasă pentru a permite instituirea ideii că numai rutina şi prejudecata îi fac pe europeni să creadă în excelența unică a moravurilor şi instituțiilor lor; în ochii unor oameni crescuți în alte tradiții de cultură, această societate, atât de încrezătoare în sine, apare absurdă şi ridicolă.

Cei doi persani ai lui Montesquieu, împărtăşind impresiile din Paris prin scrisori trimise în țara lor, sunt un model de artă a subminării prejudecăților prin ironie. O ironie mânuită de Montesquieu cu atâta abilitate, încât cititorii săi se simt prinşi cu plăcere în jocul propus şi devin complici ai personajelor imaginare, în descoperirea de noi aspecte ale caducității lucrurilor şi faptelor în care până atunci crezuseră. Era – spune cunoscutul istoric francez al culturii, Paul Hazard – ca şi cum cineva ar fi reuşit să dărâme o casă într-un mod atât de îndemânatic şi de agreabil, încât proprietarul însuşi s-ar fi simțit îndemnat, cu toată paguba suferită, să-i mulțumească şi să-l felicite[1].

Într-o lucrare de acelaşi gen, dar de un autor englez, unui călător venit la Londra din Îndepărtatul Orient i se arată drapelele atârnate în catedrala Sf. Paul şi i se spune că, luându-le, britanicii au dobândit o mare onoare,

în timp de adversarii lor, francezii, şi-au pierdut-o în bună parte pe a lor. Călătorul se întreabă atunci, cu simulată candoare: să fie adevărat că onoarea naţiunilor europene stă în nişte bucăţi de stofă decolorată şi zdrenţuită?

Maestrul genului este însă Swift. Cu trecerea timpului, transferul călătoriilor lui Gulliver în domeniul lecturii de amuzament a copiilor a ajuns să voaleze încărcătura ideologică a acestei serii de romane utopice, încărcătură teribilă în fond, sub aceeaşi aparenţă iscusit construită a voioşiei indulgente. Ea devastează o sumă de valori pe care societatea vremii le respectase şi fundamentează o concepţie relativistă, sceptică asupra existenţei. Fiinţa umană, privită de la o anumită înălţime şi distanţă, apare ridicol de măruntă, neînsemnată şi slabă, la fel ca şi pretinsa ei înţelepciune. Regii sunt nişte vanitoşi infantili, care acordă favorurile lor celor ce ştiu mai bine sări coarda. Miniştrii – nişte ignoranţi. Regatele se războiesc între ele pentru motive stupide, ca de pildă pentru a-şi impune părerea că oul trebuie ciocnit la capătul ascuţit, nu la cel gros. Savanţii sunt nişte nebuni, trudind la proiecte sterile; unul din cei întâlniţi de Gulliver vrea să extragă căldura solară din castraveţi şi să o înmagazineze în fiole pentru la iarnă. Filozofii – minţi aiurite, sunt capabili să susţină orice extravaganţă.

Într-o lume deprinsă să se supună obişnuinţelor – statornicite de asuprirea socială, de despotismul politic al monarhiei, de cel spiritual al religiei şi al obscurantismului ignorant -, mesajul operei lui Swift este radical: să regândim totul despre om şi societate, despre legi şi stat, ştiinţă şi moravuri, pornind de pe temelia pe care o construieşte raţiunea, liberă de orice prejudecată şi tradiţie anchilozantă.

Din acest moment devine legitimă întrebarea: în ce scop se dezlănţuie o astfel de canonadă spirituală? Ce speră oamenii veacului al XVIII-lea să instaureze pe ruinele societăţii pe care o ridiculizau şi o condamnau?

Ce cred ei că va aduce după sine acea societate în care vor domni libertatea, egalitatea şi justiţia?

Urmărind întreg evantaiul publicaţiilor vremii, răspunsul ce se desprinde din paginile lor nu poate fi decât unul singur: vor şi speră să realizeze fericirea omului, după ce se vor fi străduit să afle în ce constă ea cu adevărat. Cuvântul „fericire" revine obsesiv în filozofia, morala şi literatura epocii. Oamenii acestui veac refuză să mai creadă că destinul lor este plângerea şi suferinţa, răscumpărate într-o viaţă viitoare. Refuză să se considere damnaţi, ispăşind un păcat ancestral. Nu se tem că vreo îndrăzneală din partea lor ar putea atrage mânia şi răzbunarea unor zei, geloşi de infailibilitatea şi puterea pe care şi le arogau. Îşi clamează dreptul la fericire şi voinţa de a-l cuceri. Îşi fixează drept ţel al vieţii nu mântuirea, ci fericirea – aici şi acum, cât mai grabnică şi mai deplină. Nicicând nu apăruseră atâtea lucrări intitulate: „*Reflexii asupra fericirii*", „*Epistolă asupra fericirii*", „*Sistem al adevăratei fericiri*", „*Eseu asupra fericirii*", „*Arta de a fi fericit*", „*Discurs asupra fericirii*" etc.

Convingerea în posibilitatea de a şti ce este fericirea şi a o realiza conferă atitudinii spirituale a veacului al XVIII-lea un colorit optimist şi vizionar.

La fel cum ironia a precedat critica sistematică, elaborarea de soluţii practice pentru instaurarea fericirii a fost precedată de un evazionism spiritual, prin intermediul aceluiaşi gen de scrieri alegorice, evocatoare de lumi îndepărtate, inspiratoare posibile pentru un nou model al civilizaţiei.

Defoë l-a creat pe Robinson, încă un erou tipic pentru mentalitatea secolului al XVIII-lea, pe care trecerea vremii l-a trecut în galeria personajelor de agrement pentru copii, de cumva nu l-au uitat şi ei, în anii mai de pe urmă, inundaţi de o gustată literatură ştiinţifico-fantastică. Prin simbolul izolării, al solitudinii, această

operă transmite, sub o altă formă, aceleaşi mesaje ale gândirii veacului al XVIII-lea: inutilitatea convenţiilor sociale şi afirmarea optimistă a încrederii în capacităţile creatoare ale omului, în orice condiţii s-ar afla. Marinarul acesta îşi caută norocul pe oceane necunoscute, cu valuri nesigure. Înfruntă o furtună îngrozitoare şi naufragiază. E singurul supravieţuitor. Dar nimic nu-i înfrânge moralul. Dincolo de valurile cumplite ale mării – ori ale soartei? – îl aşteaptă o plajă salvatoare, o natură luxuriantă, primitoare. Îşi regăseşte, deşi a pierdut orice legătură cu semenii săi, energia şi inteligenţa care-l fac în stare să reconstituie, pornind de la nivelul-limită, elementele civilizaţiei. Ale unei civilizaţii ce nu mai este un produs al capriciului şi-al îmbuibării, al convenţiilor şi al arbitrariului, ci expresia sănătoasă a necesităţilor stricte ale existenţei. Necesitatea trebuie să fie baza adevărată a civilizaţiei, pure, nefalsificate de o societate pervertită de vicii deşarte. Insula îndepărtată, simbol al distanţării de o lume şi o societate rău întocmite, este totodată şi simbolul concepţiei noi, de a trăi în conformitate cu natura, ceea ce însemna „a trăi înţelept". Ea reprezintă pentru Robinson un tărâm în care, prin acest mod simplu de viaţă, întemeiat pe muncă, el a cunoscut fericirea. Părăsindu-l, sentimentele sale se împart între exaltarea imboldului omenesc spre sociabilitate şi regretul după această oază paradisiacă.

*

* *

Emblema epocii de afirmare triumfătoare a raţiunii devine cuvântul „lumină": el este cel ce reuşeşte să exprime mai bine efectul gândirii raţionale asupra minţii şi făpturii umane. Ca şi „fericirea", cuvântul lumină, împreună cu altele, înrudite, e vehiculat frecvent în publicistica veacului: făclie, zori, aurora, zi, soare, raze etc. Dup cum şi cele de sens opus: oamenii trăiseră înainte în *obscuritate*, rătăciseră în *tenebre*, privirea fiindu-le *întunecată* de *negurile* şi de *norii* ignoranţei. Zăcuseră în *întuneric*, fuseseră *orbi*, dar urmaşii lor aveau să se cheme *fiii luminii*. Utilitari, filozofii veacului al XVIII-lea şi-au însuşit cu dezinvoltură şi cu intenţie o imagine evanghelică, spre a-i da o semnificaţie diametral opusă dogmatismului teologic, denunţat cu mereu mai intensă vehemenţă.

Toate elogiile însă, pe care acest veac le merită, nu pot estompa deficienţele concepţiei sale despre lume şi viaţă. Raţionalismul şi luminismul sunt curente intelectualiste, elitare, stăpânite de eroarea de a crede că singure ideile, gândirea, pot schimba structura şi cursul societăţii şi al istoriei. Idealismul lor le impune fatale limite, îndrumându-le spre făgaşul reformismului social şi politic, uneori cu implicaţii de-a dreptul conservatoare. Radical în teorie, luminismul este inconsecvent cu sine, moderat în practică, în acţiune. Filozofii luminişti nu punea în prim-planul programului lor cucerirea libertăţii reale a omului, în sistemul relaţiilor social-politice. Ei considerau că omul trebuie să dobândească mai întâi libertatea spiritului, prin ridicarea acestuia la trepte superioare de cunoaştere, de cultură, ceea ce îl va face apt să instaureze şi în practică o ordine nouă, care să sancţioneze libertatea reală a individului, a cetăţeanului. În cadrul acestui raţionament, cei cultivaţi au o prioritate a dreptului la libertate, pe când ceilalţi trebuie să-şi aştepte rândul, silindu-se a se pătrunde de luminile veacului, iar până atunci fiind datori a-şi îndeplini conştiincioşi obligaţiile şi funcţiile în cadrul corpului social.

Transformarea societăţii, în viziunea luminiştilor, urma deci să se petreacă pe încetul, „de sus în jos". Avea să fie opera unei elite spirituale, care o va înfăptui *pentru* popor, dar *nu prin* popor. Formula – pronunţată în

epocă – era destinată să asigure conducerea burgheziei şi a nobilimii cu vederi înaintate asupra maselor populare, în lupta pentru înlăturarea orânduirii feudalo-absolutiste. Era destinată să ocolească izbucnirile revoluționare, cataclismele sociale primejdioase pentru poziția elitelor, şi să conserve structurile sociale şi politice, în forme ameliorate, adaptate condițiilor dezvoltării economice şi imperativelor progresului în genere.

Însuşi Rousseau, indiscutabil unul din gânditorii cei mai avansați ai epocii, susține că mai înainte de a-i elibera, oamenii trebuie făcuți demni de libertate şi capabili de a se folosi de ea. Trupurile lor nu trebuiesc eliberate decât după ce au fost eliberate sufletele[2].

Aşadar – conchide D. Prodan pe marginea textului citat -, „poporul sau națiunea căreia noua ideologie îi încredința dreptul suveran de a-şi alege singur forma de guvernământ nu putea fi poporul de jos”[3].

Prințul Kaunitz, cel mai însemnat om de stat austriac de sub domnia Mariei Tereza şi a lui Iosif al II-lea, exprima o opinie foarte asemănătoare aceleia a lui Rousseau „A forma inima, înainte de a-i folosi spiritul – spunea el -, a modela moravurile cetățeanului, înainte de a-i oferi slujbe, a-l lumina asupra datoriilor înainte de a-i cere îndeplinirea lor, sunt griji (ale guvernării) tot aşa de indispensabile ca şi aceea de a lucra şi semăna ogoarele, mai înainte de a voi să le recoltezi roadele”[4].

Revenind şi nuanțând încă o dată judecata noastră, vom spune că aceste trăsături reproşabile luminismului nu sunt nici ele, dintr-un alt punct de vedere, lipsite de merite istorice. Credința în forța persuasivă, înnoitoare a ideilor, accentele puse pe dezvoltarea şi răspândirea culturii, atenuează considerabil – e adevărat – valențele sale revoluționare în practica socială. Dacă burghezia s-ar fi condus după ideile filozofilor luminişti în toate privințele, trecerea de la autocrație la democrație ar fi fost lentă şi penibilă pentru marea majoritate a poporului, dezvoltarea istorică ar fi fost întârziată cu un număr nedefinit de ani.

În schimb aceeaşi concepție idealistă în problematica social-politică şi accentele puse pe promovarea culturii, pe formarea spirituală a omului, au făcut ca luminismul să fie întâiul curent care a susținut programatic ideea că educația şi învățământul sunt corelate indisolubil cu ansamblul politicii de stat, sunt probleme de ordin național. „Arta de a forma oamenii – scrie filozoful Helvetius – este, în orice țară, atât de strâns legată de forma de guvernământ încât nu se poate face vreo schimbare însemnată în educația publică, fără să se facă schimbări însemnate şi în însăşi constituția statelor”[5].

Educația – a spus-o tot luminismul pentru întâia dată în istoria modernă, reluând o teză din filozofia antică – este mai importantă decât instrucțiunea, fiindcă, bine condusă, ea formează cetățeni.

Aşezându-se pe această poziție nouă în materie de educație, era natural ca luminismul să întreprindă împotriva conținutului şi metodelor învățământului de până la el o critică la fel de acerbă ca şi aceea îndreptată împotriva instituțiilor sociale, politice şi juridice, argumentate de asemenea pe baza raționalismului. E criticată ruptura dintre şcoală şi viață. Ieşind dintr-un colegiu – se citeşte în scrierile vremii – copilul nu ştie, de fapt, nimic. Bâlbâie puțină latină, încă şi mai puțină greacă. Ştie să recite din poeți fragmente întinse, dar fără a le înțelege. În ştiințe e complet deficitar: abia cunoaşte cele patru operațiuni matematice. Echitația, scrima, muzica, desenul, care se adaugă rudimentelor de instrucțiuni propriu-zisă, formează un ansamblu incoerent de cunoştințe superficiale[6].

Prin locul pe cale l-a acordat în preocupările sale educației şi învățământului, luminismul românesc din Transilvania, reprezentat în cultura noastră de Şcoala Ardeleană, s-a înscris cel mai aproape de concepția filozofico-politică înaintată a secolului al XVIII-lea, care a făcut din difuzarea culturii una din problemele fundamentale pentru dezvoltarea societății şi propăşirea poporului[7].

Meritele pe care raționamentul luminist le-a acumulat pe plan universal, mergând pe urmele unui Comenius, în dezvoltarea pedagogiei moderne, se regăsesc în activitatea Şcolii Ardelene, pentru poporul român. Pe lângă bine cunoscuta latură practică, a înființării de numeroase şcoli, a elaborării ori prelucrării de manuale, sau a inestimabilei contribuții ştiințifice la dezvoltarea lingvisticii şi istoriei naționale, Şcoala Ardeleană poate fi socotită şi cea dintâi care, în cultura noastră, a pus bazele unei gândiri pedagogice sistematice şi înaintate. Principiile sale în acest domeniu au rămas în esență valabile pentru toată perioada din istoria poporului român care s-a încheiat prin desăvârşirea unității naționale.

Desfăşurându-şi activitatea în climatul reformismului cultural şi şcolar din epoca iozefină, care urmărea să facă din învățământ un instrument „integrator", de formare a unor cetățeni *supuşi, fideli*, dar şi suficient de instruiți pentru a fi utili pe feluritele trepte ale ierarhiei sociale, profesionale şi de stat, membrii Şcolii Ardelene au preluat din acest plan-cadru ideea unui învățământ funcțional în interesul major al colectivității. Ei au aşezat-o la temelia năzuinței către înființarea şi propăşirea unui învățământ național românesc, prin care să se poată valida aspirațiile de emancipare şi eliberare socială şi politică ale națiunii române[8]. În şcolile săteşti ale lui Gheorghe Şincai au pâlpâit primele conştiințe ce se vor contopi treptat în uriaşa şi dogoritoarea vrere națională, făuritoare a actului de la 1 Decembrie 1918.

Pe de altă parte, în viziunea pedagogică novatoare a Şcolii Ardelene s-au conturat şi trăsăturile distincte ale unui nou tip de magistru, care nu este doar un transmițător de cunoştințe, ci un militant, promovând prin cuvântul de la catedră aspirații şi idealuri de obşte, formând cetățeni, modelând conştiințe politice şi morale. Acesta nu era, poate, un magistru de copleşitoare erudiție, cu care ar fi putut impresiona spiritele cele mai cultivate şi ar fi putut atrage - cum au făcut Voltaire şi alții – până şi unele capete încoronate. Alcătuia, cu cei ce se adunau trudnic în jurul său, tagma modestă, a dascălilor săteşti, cei mai mulți constituind prima generație de oameni cu carte, ridicată din țărănime, din acea „misera plebs" a nedreptelor legiuiri feudale.

Dar dacă n-aveau cum egala în erudiție pe un Montesquieu sau Voltaire, nu le rămâneau mai prejos în tăria convingerii în dreptatea cauzei pentru care începuseră lupta: luminarea prin învățătură a unui popor oropsit şi pregătirea pe această cale, a zilei în care şi pentru el avea să sune ceasul libertății. Pe când luminismul occidental a fost cosmopolit şi elitist, cel românesc a fost național şi democratic, promotorii săi fiind mai apropiați de popor, prin origini, ca şi prin obiectivele urmărite. Dar în esență, ceea ce s-a petrecut acum peste două sute de ani pe pământul Transilvaniei, a fost expresia aceluiaşi mare, generos ideal, care a făcut din purtătorul său – veacul al XVIII-lea – una din epocile de excepție în istoria culturii universale: eliberarea omului – cum a spus americanul Thomas Jefferson – de orice formă de tiranie asupra spiritului său.

Chiar dacă, după trecerea secolelor de impetuos progres, care a ridicat până astăzi poporul român între popoarele înaintate ale contemporaneității, lumina aprinsă atunci ne pare firavă, ea continuă a trimite o rază a

cărei persistență confirmă valoarea din totdeauna, în destinul unei colectivități, a profesiunii de educator al tineretului, factor de mare însemnătate în afirmarea şi apărarea locului ce se cuvine fiecărei națiuni în ierarhia civilizației universale.

[1] *La pensée européenne au XVIII^e siecle,* Paris, [1961], p. 15.

[2] *Considération sur le gouvernement de la Pologne et sur la réformation projetée*, apud. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române,* Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1984, p. 296.

[3] *Ibidem*, loc. cit.

[4] După Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania*, 1774-1805, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1966, p. 18, nota 1.

[5] *Despre spirit,* IV, 17, trad. rom., Bucureşti, 1959, p. 489.

[6] Paul Hazard, *op. cit*., p. 193-194.

[7] Dumitru Ghişe, Pompiliu Teodor, *Fragmentarium luminist*, Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 213.

[8] *Ibidem*, p. 216.

SPIRITUL DE LA 1848[*]

Spiritul unui moment al istoriei este, evident, o calitate a generației sale, care nu se identifică numai în grupaje de convingeri ordonate în programe de acțiune, ocupând în asalt mentalul colectiv şi orientându-l spre o finalitate.

Incontestabil, el este întemeiat pe idei, pe convingeri, dar se desprinde din magma lor, traducându-le în limbajul sentimentelor şi al emoțiilor. E sesizabil şi procesul invers: din acest limbaj imprecis, apărut relativ brusc, se cristalizează în intelect un discurs coerent. Pe orice cale s-ar constitui, spiritul generației reprezentative pentru un moment istoric preferă componente nonraționale, reprezentări spontane ale faptelor şi ale consecințelor acestora, în locul conceptelor metodic elaborate.

Nu e un fenomen punctual. La fel ca majoritatea stărilor de conştiință, se constituie treptat, într-un paralelism aproximativ cu substratul său ideatic. Evoluează un timp pe o linie ascendentă, până când atinge un stadiu de efervescență şi o alură dominatoare. Intrând apoi în inevitabilul declin al tuturor lucrurilor omeneşti şi suportând substituirea cu un nou spirit, prevestitor de alt moment istoric, el nu mai coboară la nivelul său de pornire şi nici nu dispare. Măcar ceva din aportul său novator se încorporează în spiritul timpului ce vine din urmă.

La 1848 conştiința colectivă românească a cristalizat, la etajul ei superior, reflecții asupra unor frământări, a unor dureri şi experiențe ce aniversau atunci cam un secol, dacă nu socotim şi perioada lor de îndelungată gestație subterană, încă din evul mediu. Cristalizarea a urmat disjuncția postulată între convingeri clar articulate şi stări oarecum nebuloase de conştiință colectivă. În fapt, e de luat în considerare un anume factor de relativizare a tuturor acestora. S-ar părea că efectul psihologic dominant al unei revoluții ar fi acela de a condensa, bipolar, opinii şi stări de spirit emoționale, când, de fapt, sub aparența integratoare, tensiunile politico-sociale operează în aceeaşi măsură fragmentări şi diferențieri, în principal pe grupuri sociale, dar coborând în ultimă instanță până la nivelul individual. Există, prin urmare, un spirit general al momentului istoric, însă, în interiorul său, altfel trăiesc şi simt evenimentele diversele categorii ale societății, în funcție de numeroase elemente concurente în formarea profilului lor psihic şi intelectual. Sunt bine sesizabile şi diferențieri zonale – între ardeleni, munteni şi moldoveni – datorate unor particularități ale experienței lor istorice, ambianței culturale

– germano-central-europene sau franco-occidentale -, în care se dezvoltaseră elitele lor, iar în Transilvania şi impactului biconfesionalismului.

În această ultimă provincie, spiritul ’48-lui s-a mişcat pe coordonatele unui aparent paradox: toţi revoluţionarii s-au angajat în acţiuni menite a sfărâma tiparele vechi, a schimba ceva sau chiar multe, a inova. Spre a-şi agrementa elanul sufletesc torenţial, toţi uzează de o simbolistică transparentă şi de patos retoric, ambele cultivând o viziune maniheistă asupra spaţiului confruntărilor. Fiecare se autovictimizează, evocându-şi suferinţa din trecut, aspiraţia şi chiar certitudinea apropiatei mântuiri şi exorcizând pe „celălalt”, pe adversar.

Şi totuşi – în aceasta constând paradoxul -, nimeni, din nici o parte, nu agreează termenul „revoluţie”, spre a-şi denumi acţiunea şi scopurile.

Face excepţie Muntenia, unde se vehiculează conceptul, împrumutat din franceză, care, multora din autorii evenimentelor, le era a doua limbă maternă.

În Transilvania însă, fiecare tabără consideră că ea satisface o legitimitate până atunci blocată de forţe opresoare sau că instaurează una nouă, dar tot pe o bază de drept; asta în ceea ce o privea pe ea însăşi, în vreme ce oponentul, chiar dacă gândea la fel şi afirma că acţionează în acelaşi spirit, era culpabilizat pentru „porniri anarhice”.

Depozitare ale legitimităţii *in spe*, taberele recurg la ceremonialul jurământului în comun. La fel ca în momente cunoscute ale altor revoluţii, acest act sugera angajamentul faţă de un enunţ, câteodată nebulos formulat, dar pretinzând a fundamenta prin consens noua legitimitate. El răspundea unei norme a spiritului revoluţionar, aceea care dispensează adevărul de a se rosti cu toată claritatea, lui revenindu-i – în contextul respectiv – rolul de a mobiliza, mai înaintea celui de a convinge.

Se considera, tacit sau explicit, că gesturile tumultuoase trebuiau disciplinate şi aduse sub scutul legii şi al moralităţii. Libertatea însăşi se cuvenea temperată înţelepţeşte, spre a nu degenera în anarhie.

În euforia elanului lor, revoluţionarii români n-au împărtăşit extremismul unor momente din revoluţia-model, cea din 1789 din Franţa, şi n-au introdus în faptele lor ceea ce s-a numit „atrocitatea geniului revoluţionar” – cel puţin nu în chip deliberat.

În ansamblu, spiritul generaţiei ’48-lui românesc s-a înscris în tiparele pe care le-am putea socoti „normale” ale momentului aceluia şi ale altora, similare, din felurite timpuri şi locuri.

S-a făcut observaţia că o situaţie revoluţionară e inseparabilă de o temporară hipertrofie a conştiinţei istorice, exprimată, printre altele, printr-o retorică grandilocventă, iar individual şi prin unele gesturi naïve. Conştiinţa istorică a fost definitorie pentru identitatea colectivităţii româneşti, de la licăririle sale în paginile cronicarilor, până în zilele noastre. Grandilocvenţa retoricii ei, manifestată în destule momente, traducea logica proprie discursului revoluţionar, în care „cuvântul încearcă să cucerească maximum de eficacitate, revendicând energia cea mai intensă. El va deveni augural, sentenţios, profetic”[1].

Fuziunea hipertrofiei conştiinţei istorice cu patosul retoric a fost o coloană de sprijin şi un artificiu genial al discursului lui Simion Bărnuţiu. Pledoaria pentru drepturi naţionale, meritate pe temeiuri istorice, şi

implorarea adresată poporului ca, odată acestea câştigate, să le păstreze cu neclintire, a culminat în imaginea catastrofei ce ar rezulta din abandonarea lor.

„… Când strănepoții celor de astăzi nu se vor mai mândri că sunt de viță de sub cerul blând al Italiei […], atunci sapa şi plugul barbarului vor scoate din pământ câte o piatră romană, ca să mărturisească cum că pietrele au, către memoria celei mai însemnate națiuni ce a fost vreodată în lume, mai multă simțire de venerațiune decât milioanele de legionari pe cari ne-au aşezat aici Traian, ca să păzim nemuritoarea gloria numelui de roman, glorie pe care noi, în loc să o mărim, am micşorat-o, am întunecat-o, am vândut-o şi, împreună cu națiunea, am îngropat-o în anul 1848”[2].

Scepticismul nostru de epigoni din acest blazat prag între milenii se impune a fi cenzurat câteva clipe, spre a putea să realizăm că oamenii vremii aceleia n-au zâmbit cu indulgență în forul lor interior, ci s-au cutremurat la aceste cuvinte în toate fibrele ființei şi au crezut în spiritul şi litera celor ascultate.

Exacerbarea trăirii în dimensiunea istoriei transpare în plan individual – un plan, evident minor – în mania romanizării numelor. Onomastica tinde să devină un act militant, o idee sub arme, extrapolată din obsesia latinizării limbii. Ardelenii se organizează în legiuni şi centurii – moții lui Iancu învățau, probabil, abia atunci termenii -, şefii lor se intitulează prefecți şi tribuni, adoptă nume ori supranume ca Armatu, Vivu, Severu, Nobili. Până şi un personaj deloc marcant îşi spune, în loc de banalul Oprea Moroianu – Aprian Maroianu, căzând într-un înduioşător ridicol, de nimeni însă sancționat atunci…

Când Bărnuțiu, Papiu-Ilarian şi Iosif Hodoş pleacă la studii, ajungând la Pavia şi Padova, nu vor să ştie că se află tot pe un teriroriu de supuşenie austriacă. Sentimentul de care se lasă copleşiți, la unison cu cei de-acasă, cu care corespondează, este fericirea infinită de a fi păşit pe pământul Italiei, în patria străbunilor, unde a răsunat limba în care Aeneas a salutat-o pe Lavinia, limba din zei coborâtoare, la fel ca națiunea şi ca limba română.

Se relevă în spiritul de la ’48 tentația trăirii într-un orizont al mitului, într-una alimentat şi redimensionat peste secoli, în perimetrul căruia realitatea este sacralizată, prin înveşmântare în limbaj evanghelic şi sacerdotal. Frecventele simboluri în care acesta se exprima, purtau semnificații net contrastante, apte pentru a fi receptate în registrul emoțional: de la *moarte* la *deşteptare*, la *înviere*; se răstoarnă *piatra de pe mormântul* națiunii, pentru a-i face loc să iasă din *întuneric* la *lumină*; *lanțuri ruginite* se frâng după mii de ani, îngăduind păşirea într-o nouă *lume,* în care națiunea va trăi de acum, *în veci*; jugul aruncat de pe umeri şi lăsat animalelor de povară, pentru ca oamenii să poată fi, în sfârşit, *liberi*.

O poematică a discursului politic…

Trecerea de la starea veche la cea nouă, diametral opusă, e condiția *sine qua non* a supraviețuirii: „zarurile sunt aruncate, corăbiile întoarcerii – arse; a învinge sau a muri, acum ori niciodată…!” sunt sloganuri repetate fără preget.

Înfruntarea acestor riscuri diviza sentimentele cu care erau primite, între teamă şi speranță. Dar predominant era optimismul. Alte imagini, alte simboluri şi enunțuri lapidare îl susțineau: ziua mâniei, ziua judecății, a mântuirii – e aproape, cei făgăduiți ei sunt invincibili: trebuie doar să îndrăznească.

Bălcescu proclama că „românii nu vor pieri şi nu pot pieri". Iar Andrei Mureşanu: „Acum, când tirania se zbuciumă-n dureri, Tu, bravule române, mai crezi că o să pieri?"[3]. Însuşi lucidul şi măsuratul Bariţiu crede cu tărie în viitorul românului, pentru cel puţin încă o mie de ani, fiindcă „veacul măsurilor tiranice trecu, el nu se mai întoarce"[4].

Generaţia momentului intuieşte că viitorul depinde de propriul popor şi nu de ajutorul altcuiva. Sentimentul demnităţii şi al orgoliului naţional vibrează cu o intensitate neauzită până atunci, pe coarda sufletului românesc. Îi insuflă conştiinţa şi mândria de a trăi o clipă fără asemănare. Picurând un strop de melancolie în orgoliu, Iancu spunea că „Pentru români, timpuri ca acelea din 1848 nu vor mai fi!"

Suntem conduşi spre concluzia că în evul modern, cu mijloace de expresie de-acum mature, generaţia de la 1848 a lăsat definitiv în urmă atitudinile contemplative şi a îmbrăţişat, în conţinut, cât şi în stil, dinamismul acţiunii şi limbajul său specific.

Polemismul e reflectarea acestei deplasări de concepţie şi de stil. El introduce în spiritul '48-lui o propensiune spre dramatic, înrudită cu a retoricii. Adversarii românilor şi ai libertăţii „se scaldă în nevinovatul martiresc sânge al mai multor zeci de mii ale acelor orfeline naţiuni, din a căror crunte sudori se îngrăşase şi se îmbuibase în cursul mai multor secoli."[5]

O de-a dreptul halucinantă convocare de adjective şi de verbe incendiare…

Laitmotivul polemicilor pune mereu în cumpănă soarta proprie cu a celorlalţi – ocupanţii treptelor superioare într-o istorie milenară. Se face uz de acelaşi apel direct la sensibilitatea cititorului sau a auditorului, la disponibilitatea ei inflamabilă. Românii sunt nedreptăţiţi şi părăsiţi, acum, la fel ca în trecut; asupra lor apasă parcă un blestem, istoria le este o istorie a patimilor, ochii lor sunt trişti şi osteniţi de neuscarea lacrimilor celor multe; în contra naţiunii române s-a urzit o conspiraţie universală, în faţa căreia ea e singură[6].

Năpastele memorate cu amărăciune păreau cu atât mai apăsătoare cu cât românii se vedeau pe ei înşişi buni, ascultători şi săraci. „Măreţ în a răbda, dar şi în a ierta" – românul nu e simplu şi sălbatic, aşa cum îl descriu unii. „Mult trebuie să sufere el, până să se arunce în amestecul extremităţilor". „Se dedase de secoli cu apăsările şi a suferit în pace patimile cele nedrepte"; „n-a abătut furiile Tartarului în contra apăsătorilor săi"[7], căci, „pe drum legiuit, liber, îşi ştie debuinţele sale conduce la rezultat plăcut, îţi ştie manifesta dorinţele sale şi încă pe un drum de el numai umblat până acum".[8]

Calităţilor sale morale se adaugă cele ostăşeşti. „Noi ne luptarăm cu bărbăţie şi izbândă. După sute de ani de robie, ne afirmarăm tot atât de viteji ca popoarele cele mai libere […] care n-au cunoscut încă ce e lanţul servituţii"[9].

Oamenii de la 1848 au crezut în ei înşişi, dar tot pe-atât în forţele imanente care împing înainte istoria, precum şi în cele divine, care deschid calea justă acestei înaintări. Ele înlătură orice bariere care ar voi să oprească mersul către mai bine. „Spiritul veacului – scria Bariţiu – nu aşteaptă şi nu cruţă egoismul nostru, ci trece peste toate cu o răpejune ce nu suferă nici o împotrivire". Era, acest gând, încă un punct de sprijin al sentimentului general de încredere în sine, în viitor, în izbânda cauzei naţionale. Mai mult: prin încorporarea în spiritul românesc a filosofiei organicist-istoriciste de sorginte herderiană şi romantică, paşoptiştii asimilau spiritul

european, se simțeau solidari cu el. „Nu aveau nici o rezervă în a se proclama ca făcând parte din Europa”[10] – estimează istoricul american Keith Hitchins.

Problemele suplimentare sunt abundente. Se apela la opinia publică a lumii, la necesitatea ca „Europa să ne cunoască”. La rândul lor, românii – atunci ca şi acum – o cunoşteau mult mai bine decât puteau percepe privirile arogante şi prejudecățile disprețuitoare abătute superficial asupra lor.

Fuziunea între spiritul european şi cel național românesc s-a petrecut cu o nuanță specială în perimetrul ideii unității naționale. Un Dimitrie Golescu admira revoluția din Franța pentru că „a proclamat dezrobirea popoarelor, ba, mai mult, principiul naționalităților” – în baza căruia, continua el – „fiecare națiune are drept la propria sa existență politică şi toți oamenii care vorbesc aceeaşi limbă trebuie considerați ca neformând decât o singură națiune. Dacă principiul va triumfa, românii vor fi un popor de 8 milioane, într-un regat frumuşel, perfect rotund, cu granițe pe care însăşi natura pare a le fi ridicat”[11].

Unirea era „frumoasa deviză ce deşteaptă duhurile cu putere multă”[12], „gândul întâi a orice iaste român”, „un mare popor, cu o mare ca întăritură, două fluvii care se numesc Dunărea şi Nistru drept centură, cu sânge roman în vine şi nici Moldova cu fiicele ei[13], nici Transilvania ori Banat, ci un pământ românesc, cu o mare capitală care s-ar chema Roma…”[14]

Celor evocate de noi li se pot opune rezerve şi îndreptări. Spiritul de la ’48, aşa cum am încercat a-l contura, este aproape numai spiritul elitei intelectuale politice. Numai ea s-a exteriorizat desluşit şi amplu, îngăduind perceperea şi interpretarea trăirilor sale. Şi poate că, în fond, tot numai ea este veritabila creatoare şi colportoare a spiritului unui moment, adesea şi al câte unui secol întreg. Din masa cetățenilor obişnuiți de odinioară nu au răzbătut până la noi decât mărturisiri sporadice, şi acelea filtrate prin scrieri cu anumite tendințe, având autori din rândurile aceleiaşi elite, predispusă şi abilă în a recondiționa înregistrările. E sigur, însă, în lumina evoluției ulterioare a lucrurilor, că din germenii răsăriți în 1848 mentalitatea şi spiritul popular vor creşte în direcția întâlnirii lor cu ale elitelor nației.

Cu toate aceste carențe de informație, amintirea şi ereditatea spirituală ale anului 1848 rămân impresionante. Li s-ar putea adresa şi lor cuvinte prin care omagia Revoluția franceză unul din cei mai pătrunzători analişti istorici şi politici din veacul al XIX-lea, Alexis de Torcqueville:

„Timpuri de tinerețe, de entuziasm, de mândrie, de pasiuni generoase şi sincere cărora, cu toate erorile lor, oamenii le vor păstra veşnic amintirea, şi încă multă vreme ele vor tulbura somnul tuturor acelora ce vor voi să le corupă, ori să şi le aservească”[15].

[*] Comunicare prezentată la Sesiunea ştiințifică solemnă consacrată împlinirii a 150 de ani de la Revoluția de la 1848 (12 iunie 1998).

[1] Jean Starobinski, *Emblemele rațiunii*, Bucureşti, 1990, p. 50.

[2] *Discursul ținut în Catedrala din Blaj*, Bucureşti, Socec. 1909, p. 210.

[3] *Un devotament familiei Hurmuzachi*, în Poezii, Arad, 1920, p. 54.

[4] *Ce voiesc românii transilvani?* În „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”. XI (1848), nr. 16, p. 121-122. Cf. în aceeaşi, IX (1846), nr. 6, p. 47: „Nu e putere care să ne mai poată preface sau desființa”.

[5] Nicolae Boşcan, Valeriu Leu, *Memorialistica revoluției de la 1848 în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1988, p. 167.

[6] Singurătatea e un clişeu romantic omniprezent. În poezia maghiară, spre a cita un exemplu apropiat în spațiu şi în contextul istoric. Petöfi îşi plângea „poporul orfan", „singur, cel mai singur între toate neamurile de pe Pământ".

[7] 5 N. Boşcan, V. Leu, *op. cit*., p.186, 191. Paşoptismul şi spiritul revoluționar de peste tot nu agreează autocritica, evaluarea lucidă a faptelor proprii; când o practică, aceasta îmbracă forma autoflagelației – un act de severă pedagogie politică, un tratament de şoc al conştiințelor, pentru a le constrânge să se depăşească…

[8] *Ibidem,* p. 140.

[9] I*bidem*, p. 242.

[10] Keith Hitchins, *Conştiință națională şi acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868),* vol. I, Cluj-Napoca, 1987, p. 84.

[11] Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. I, Bucureşti, 1982, p. 645-646.

[12] George Bariț, *Scrieri social-politice*, Bucureşti, 1962, p. 85.

[13] Adică Basarabia şi Bucovina.

[14] Al Russo, *Scrieri postume*, Craiova, f.a., p. 142.

[15] *L'Ancien Régime et la Révolution,* nouvelle édition, Paris, 1887, p. VII.

PROCESUL DE MODERNIZARE A IMPERIULUI HABSBURGIC DUPĂ 1870

Considerarea Imperiului habsburgic, până la încheierea existenței sale, ca pe o entitate politică prin excelență conservatoare şi refractară progresului este un clişeu răspândit în istoriografia statelor supranumite "succesorale„ , printre care, cu o parte a ei, se numără şi România.

Nimeni nu se află care să ne facă să admitem că, dimpotrivă, acest imperiu a fost, după 1848, un stat democratic şi progresist. Cele două teze opuse sunt la fel de inexacte, luate fiecare la modul absolut. Istoricul are datoria să se elibereze de sugestiile politicului şi de amintirile stereotipizate ale trecutului, pentru a aşeza faptele şi interpretarea lor pe o cale de mijloc, atribuind – după cum se spune – „fiecăruia ce i se cuvine".

După 1848, Imperiul Habsburgic a rămas, indiscutabil, un stat conservator. Dar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea termenul nu mai are conotația dură din era Metternich, ci se apropie, lent, de înțelesul general pe care viața politică din Anglia a fost întâia în a i-l conferi: acela de atitudine precaută şi temporizatoare în fața reformelor, fără însă a le exclude. Vrea doar să le selecteze şi să le aplice pe rând, în funcție de măsura în

care apreciază că beneficiarii lor sunt pregătiți să le înțeleagă şi să le accepte. Ultimul criteriu – e adevărat – a servit adesea ca pretext pentru o temporizare convenabilă „clasei de sus".

Acest reformism, acționând cu încetinitorul, este fenomenul care permite a se vorbi de modernizarea Imperiului habsburgic, după 1849. Nu trebuie să se aştepte de la el să păşească numai pe trepte ascendente. Uneori stagnează, alteori anumite măsuri de guvernare stârnesc proteste, calificate fiind ca un regres. În majoritatea cazurilor, reformele din Imperiul habsburgic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea sunt susceptibile a fi privite din puncte de vedere opuse, conducând, evident, la judecăți de valoare diferențiate, după cum ele au ca sursă de inspirație oficialitatea sau opoziția – aceasta din urmă reprezentată de istoriografia naționalităților şi a mai multor state europene.

Un exemplu al acestei ambiguități îl constituie scurta perioadă a neoabsolutismului, între 1850-1860. Ea a fost precedată de o semnificativă încercare de conciliere pe cale constituțională între centralism şi federalism. Dieta de la Kremsier (Kromerize) şi proiectele sale de constituție, între care s-a optat pentru al germano-silezianului Kajetan Mayer, a mers până la a preconiza responsabilitatea ministerială în fața parlamentului şi limitarea la un veto suspensiv a drepturilor împăratului în raport cu prerogativele legislativului. Trecând în extrema opusă, Viena a optat după martie 1849 pentru măsuri severe de ordine interioară, cenzură, suspendarea constituției promise, deja elaborată. Toate acestea erau indicative categorice ale unui regim autoritar, de o rigiditate aparent închisă oricărei tendințe de modernizare.

Acest neoabsolutism pare a se fi dorit o întoarcere la absolutismul luminat, terezian şi iozefin, fiindcă n-a fost un regim inert, ci unul dominat de suflu dinamic. În timpul lui, în 1853-1854, s-a efectuat reglementarea raporturilor urbariale. Cu toate insuficiențele sale, a fost o primă „reformă agrară", care a oferit țăranului o mică proprietate independentă şi a făcut o breşă în monopolul nobiliar asupra pământului. E un semn al unui spirit de modernizare, e drept că al unuia „defensiv", dictat de necesitatea unor concesii, spre a fi evitate noi zguduiri sociale de felul celor din 1848.

Aceeaşi dublă semnificație a avut-o reforma administrativ-teritorială: s-au desființat provinciile şi comitatele istorice şi s-au arondat noi unități; la un moment dat s-a acreditat – deşi nu s-a aplicat – ideea eligibilității organelor de conducere comunală. Reforma era destinată să lovească în autonomia nobiliară locală. Deşi a dus la întărirea centralismului administrativ-militar, măsura a înlăturat o serie de anacronisme şi a adaptat mai bine structurile teritorial-administrative la stadiul dezvoltării economice şi demografice.

Funcționărimea numită în aceşti ani a fost mai cu grijă aleasă şi instruită, fiind de o calitate şi de o eficiență superioare celei de dinainte de 1848.

Reformele fiscale au îmbrățişat ideea impozitului unitar – pe proprietatea agrară şi pe venit.

Iar reforma şcolară, începută de ministrul Leo Thun, completată peste vreo 20 de ani, a consolidat sistemul învățământului în trei trepte, cu ramificații practic-profesionale, paralele cu cea teoretică. Aceeaşi reformă a fost şi un pas spre laicizarea învățământului, sub control de stat.

Dar, ca un semn al balansului politic, Leo Thun, pe care reforma sa şcolară l-ar designa drept un liberal „in nuce", a fost şi autorul Concordatului cu Roma, din 1855, în care adevăraţii liberali austrieci au văzut o victorie a clericalismului.

În fine, după 1850 Imperiul habsburgic a început investiţiile masive în construcţii de căi ferate şi în comunicaţii. Până la 1900, ritmul acestora a adus zonele apusene ale Imperiului, respective (după 1867) ale monarhiei dualiste, la un nivel relativ apropiat de al occidentului.

La capitolul economic mai sunt de menţionat investiţiile în industrie, bănci şi comerţ internaţional: portul Triest a devenit cel mai important terminus maritim al Europei Centrale, pentru liniile de navigaţie atât mediteraneene cât şi transoceanice.

Totuşi, acest de netăgăduit proces de modernizare economică nu a reuşit să elimine mai vechea inegalitate a nivelurilor de dezvoltare provinciale: vestul Imperiului – Austria şi Boemia – rămâne la distanţă faţă est, adică de Ungaria de la răsărit de Tisa, Transilvania, Galiţia, unde agricultura este pe mai departe ramura economică de bază, alături de progrese moderate în alte sectoare.

În viaţa politică a Imperiului se evidenţiază cel mai mult caracterul „defensiv" al reformismului austriac de după 1849. Semnalul său l-au dat diploma şi patenta din octombrie 1860 şi februarie 1861. Ele au fost consecinţa înfrângerilor suferite în războiul cu Franţa şi cu Piemontul, în 1859, din care se contura eşecul iminent al regimului neoabsolutist. Aşadar, o soluţie de salvare dintr-o criză.

Din nou, ea a avut limite şi imperfecţiuni, pentru care nici contemporanii, nici analizele istoriografice n-au lipsit de a o critica. Totuşi, în momentul emiterii documentelor fundamentale susmenţionate, conţinutul lor a fost primit cu speranţe de popoarele monarhiei. El a fost însă respins „de plano" şi boicotat de către maghiari, care n-au acceptat să renunţe la programul lor, formulat, şi în parte înfăptuit, în revoluţia din 1848.

Raportat la momentul respectiv, spiritul reformelor politice încercate în 1860-1861 a fost cel mai modern, între al măsurilor de aceeaşi factură, de până la 1900. El a deschis calea unei formule federaliste de guvernare şi administrare, care presupunea aşezarea pe plan de egalitate în drepturi a tuturor naţionalităţilor. Dacă Viena ar fi perseverat în consolidarea şi dezvoltarea formulei din 1860-1861, evitând avantajarea unilaterală a *unei* naţionalităţi şi marginalizarea celorlalte – cum se va întâmpla la 1867 – edificiul statal habsburgic ar fi fost mai puţin vulnerabil, ar fi putut sta pe mai mulţi piloni de sprijin.

Legătura dintre spiritul din 1860-1861 şi conceptul de modernizare este suficient de evidentă. S-a recurs atunci la principiile elective şi reprezentative ale organelor politice provinciale şi centrale, la divizarea atribuţiilor între acestea, s-a acordat libertatea cuvântului, a întrunirilor şi a constituirii de organizaţii politice. Imperiul ţintea spre structura unei monarhii constituţionale federaliste, deşi cu încă multe neîmpliniri, care aveau să facă în viitor obiectul campaniilor diverselor orientări opoziţioniste. Întreg sistemul înceta de a mai fi rigid: devenea, în principiu, permeabil pentru reformare. E superfluu să revenim asupra atât de cunoscutelor perspective pe care le-a deschis românilor din Transilvania, având importante puncte de pornire în legile dietei de la Sibiu, din 1863-1864.

Sistemul inițiat la 1860-1861 a fost expresia unui liberalism limitat, *sui generis*, al Vienei, făcut în curând să rătăcească în meandrele actului atât de controversat din 1867: dualismul austro-ungar.

Din nou un act defensiv, impus de forța boicotului corpului politic maghiar împotriva reformelor din 1860-1861, de înfrângerea în războiul cu Prusia (1866), de „lobbisme" cu efect la cele mai înalte personaje de la Curte. Dar mai ales de teama descompunerii monarhiei prin acțiunea centrifugă a conglomeratului de națiuni din cuprinsul ei. În calea acestuia, Viena a ridicat brusc bariera alianței politice austro-maghiare. Ea a blocat speranța realizării egalității între națiunile din Imperiu şi a colaborării lor pe această bază. A dat satisfacție unei părți însemnate a clasei politice maghiare, dar n-a pus capăt opoziției fidele principiilor de la 1848, care va continua să se considere adevărata purtătoare a idealurilor națiunii maghiare. Kossuth în exil va fi pe mai departe o personalitate cu o charismă superioară celei a autorilor compromisului din 1867, oricât de remarcabili au fost aceştia – un Deák, un Andrássy. Pe termen scurt, dualismul a salvat coeziunea monarhiei, dar pe termen lung a slăbit-o.

În partea austriacă a monarhiei „era liberală" se consideră a fi fost inaugurată oficial de legile sancționate de împărat la 21 decembrie 1867. Ele aveau ca obiect: organizarea puterii judecătoreşti, independente de celelalte puteri din stat, drepturile cetățeneşti – specificându-se „expressis verbis" egalitatea lor în fața legii, libertatea conştiinței, inviolabilitatea proprietății şi proclamarea principiului că toate naționalitățile sunt egale şi fiecare are dreptul imprescriptibil la păstrarea propriei limbi şi a propriului specific național.

În continuarea acestora, legile din 1868 şi 1869 au dus, în fapt, la denunțarea concordatului cu Roma, din 1855, reglementând în spirit liberal relațiile interconfesionale, căsătoria civilă, laicizarea învățământului, cu singura rezervă că studiul religiei era permis şi chiar recomandat.

S-au format partide politice: liberal, conservator şi național german, ce vor fi urmate către 1890 de cel social-democrat şi creştin-social.

S-a introdus votul direct, dar diferențiat censitar, pe patru clase socio-profesionale (curii), care avantaja reprezentarea unora în raport cu altele. Abia în 1897 s-a adăugat o a 5-a „curie" electorală, în cadrul căreia puteau vota toți bărbați de peste 25 de ani, care nu aveau calificare pentru una din celelalte curii. Aceştia alegeau 72 de deputați, din totalul de 425. La 1907 s-a făcut un nou pas, aproape final: votul universal pentru bărbați, deci desființarea diferențierii alegătorilor şi alegerea deputaților proporțional cu voturile obținute de partidele politice concurente.

Monarhia rămânea însă grevată de un viciu fundamental: menținerea poziției politice dominante a aristocrației, prin condiție, avere, favoritism imperial etc., în timp ce se dezvoltau clasele de mijloc şi muncitorimea. În fața acestei stări de fapt, politica guvernamentală nu putea fi decât oscilantă. Nici o grupare, nici un om politic nu se prezintă cu un program cuprinzător şi de perspectivă, care să traseze ferm o linie de dezvoltare pe întreg spectrul problemelor Imperiului. Însuşi caracterul dual al acestuia era un obstacol, din cauza permanentelor acomodări şi concesii între Viena şi Budapesta.

În problema națională, pentru austrieci punctul sensibil era Cehia. În fața întețirii opoziției „tinerilor cehi", radicali, Viena apare lipsită de inițiative constructive. Guvernanții vienezi se plâng mereu de intransigența

cehilor, dar nu şi-o examinează temeinic pe a lor. Cehii pretindeau o autonomie mai largă decât cea acordată maghiarilor la 1867, fapt considerat de Viena ca o imposibilitate. Antisemitismul şi naţionalismul unui Karl Lueger spre sfârşitul secolului al XIX-lea, sunt încă un semn al secţionării monarhiei prin curente adverse, până atunci puţin sau deloc ieşite în arenă.

Pentru istoriografia română interesul major se îndreaptă spre evoluţia părţii maghiare a monarhiei dualiste. Asupra ei şi asupra metodelor sale de guvernare, cu privire exclusivă la tratarea problemei lor naţionale, s-a scris până la refuz, cu anateme.

Este evident că şi în cazul Ungariei întârzierea modernizării structurii sociale, în sensul restrângerii marii proprietăţi funciare, a diminuării influenţei aristocraţiei, a fost răspunzătoare în bună parte de creşterea tensiunilor interne în cuprinsul teritoriilor coroanei sfântului Ştefan. Toate grupările de idei din Ungaria de dinainte de 1918, situate de la centru până la stânga, au ajuns la această concluzie.

Nu putem trece însă cu vederea constatarea că şi pentru partea maghiară a monarhiei, perioada de după dualism a fost una de susţinut avânt economic. Dezvoltarea urbană, în primul rând a Budapestei care, în câteva decenii, pe urma unui grandios program de construcţii, a dobândit aspectul actual de metropolă, a industriei, a reţelei bancare şi a capitalurilor acestor ramuri, a transporturilor feroviare – sunt puncte de reper bine marcate ale creşterii economice.

Încercând să depăşim clişeele dezvoltate într-un secol de istorie dominat de patimi naţionale, trebuie avut totuşi în vedere că, în linii esenţiale, Austro-Ungaria de după 1867 – cu toate inechităţile în structura sa socială şi politico-naţională – s-a apropiat, formal, de imaginea unui stat de drept. Administraţia şi justiţia au fost în general corecte, drepturile politice respectate, excepţiile datorându-se mai mult abuzurilor la niveluri inferioare.

Elementul de care vorbeşte atâta în ultimii ani – statul de drept – este o componentă „sine qua non" a modernităţii. Se poate spune că aceasta n-a fost decât un alt semn dat principiilor proclamate şi puse în practică de Marea Revoluţie Franceză.

Observaţiile noastre mai moderate, n-au voit să acorde circumstanţe atenuante şi elogii postume monarhiei austro-ungare. Faptul că ea a sucombat în faţa Europei statelor naţionale înseamnă că istoria a pronunţat asupra ei o sentinţă împotriva căreia e greu de deschis „recurs în anulare".

Istoricul este însă dator, în toate procesele pe care le judecă, să caute a nu vedea lucrurile numai în alb-negru. Indiferent de caracteristicile existenţei sale şi de deznodământul acesteia, monarhia habsburgică a fost o realitate istorică în Europa Centrală. Complexitatea evoluţiei sale a comportat nuanţe gradat diferenţiate, pe care istoricul trebuie, la rândul său, să le clasifice nuanţat, cu simţ critic şi cu răspundere în enunţarea judecăţilor pozitive sau negative.

Am spune chiar că istoria monarhiei habsburgice este un câmp excelent de exersare a artei discernerii între bine şi rău, cunoscând că în istorie numai foarte rar un fenomen se încadrează în sfera unei singure valori dominante, mai ales în perspectiva „duratei lungi". Se cuvine deci, să începem a trece cu mai multă detaşare peste

ultimii 200 de ani şi să coborâm în urmă cu 2000 de ani, la acel etern dicton al lui Tacitus: „Fără ură şi fără părtinire”.

CU PRIVIRE LA EVOLUȚIA DEMOCRATICĂ ÎN CENTRUL ŞI SUD-ESTUL EUROPEI ÎNTRE 1850-1914

Deşi nu se confundă cu modernizarea – concept cu sferă foarte largă – democrația are un sens nu prea îndepărtat de al acesteia. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin modernizare la nivelul politic s-a înțeles progresul sistemului democratic, el însuşi asociat, prin reciprocitate, cu epitetul „modern”.

Modern, deşi s-a născut acum vreo 2500 de ani, când a fost magistral definit de către Pericle, într-un celebru discurs care ar putea fi rostit şi astăzi, în oricare areopag al lumii.

„Avem o alcătuire a cetății – spunea ilustrul atenian – care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înşişi le suntem exemple … Întrucât este condusă nu de câțiva, ci de mulți cetățeni, ea s-a numit democrație; după

legile ei, toți sunt egali în privința intereselor fiecăruia. Cât despre influența politică, fiecare este preferat după măsura în care se distinge: nu după treapta lui socială, ci după virtute. Dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu i se pune nici o piedică din cauza faptului că nu are destulă vază".[1]

Propulsată de revoluțiile engleză, americană şi franceză în spațiul euroatlantic şi de cele de la 1848 în centrul şi răsăritul Europei, democrația a devenit după 1850 regimul dominant în multe state, însă cu o calitate şi intensitate variabilă.

În acest proces, în centrul şi sud-estul Europei se disting două zone: a Monarhiei habsburgice şi a celei în care se situau Serbia, Muntenegru, România, Bulgaria şi Grecia.

Deosebirile de ordin politic dintre ele, deşi nu fundamentale, au fost cu toate acestea notabile.

Monarhia habsburgică era o mare putere, cu un teritoriu întins (al doilea ca mărime în Europa) şi o populație numeroasă (locul al treilea pe continent). Prezenta inegalități regionale: zonele ei vestice intraseră în stadiul capitalismului industrial, pe când cele răsăritene erau agrare şi cu întârziate structuri sociale feudale. Caracteristicile sale se schițaseră de cu aproximativ 150 de ani înainte. Era un stat de sine-stătător, cu autoritate internațională, cu instituții politice şi administrative consolidate. Avea experiența construcției politice şi a escapadelor reformiste. Se afla în contacte cu Occidentul şi cu întreg concertul politic internațional. Fusese penetrat de ideologia Luminilor, cu rezultate vizibile, de pe treptele intelectuale şi doctrinare până pe cele ale practicii guvernării.

Statele şi popoarele din sud-estul Europei se aflau în multe privințe într-o altă situație. Cel mai mărunt dintre ele, Muntenegru, fusese singurul care, paradoxal, îşi păstrase în tot cursul evului mediu independența „de facto" în fața Imperiului otoman, oficializată însă abia în secolul al XIX-lea. Grecia devenise independentă între 1822-1830. România şi Serbia trecuseră de la autonomie la independență în 1878, iar Bulgaria în 1908. Albania, după ce şi-a proclamat independența în 1912, a rămas pentru câțiva ani într-o situație confuză şi nu poate fi încadrată într-un statut politic definit.

Spre deosebire, aşadar, de Monarhia habsburgică, majoritatea țărilor din sud-estul Europei se aflau într-un stadiu istoric ce ar putea fi numit „de tranziție" spre modernizare. Asupra dezvoltării lor liniştite a grevat permanența unei „irredente" naționale şi teritoriale, îndreptată spre confruntare cu Imperiul otoman[2] şi aruncată uneori în confuzie de imixtiuni ruseşti, austro-ungare şi chiar ale tuturor marilor puteri.

O altă particularitate a istoriei acestor țări a fost aceea că în anii în care Europa centrală, după cutremurul din 1848-1849, se dedicase reformismului politic în etape, cea sud-estică se avânta pe acelaşi drum „în asalt", vădind intenția de a recupera grăbit stagnarea seculară datorată dominației otomane şi de a se alinia valorilor şi instituțiilor occidentale.

Este însă şi motivul pentru care țările respective au suferit de instabilitate politică, în unele perioade chiar de un climat de violențe, de recăderi din regimul constituțional în cel al arbitrarului puterii – toate acestea fiind indicii ale implantării superficiale a instituțiilor democratice.

Monarhia habsburgică se formase prin înglobarea între granițele sale a unui mare număr de popoare. În secolul al XVIII-lea şi mai ales al XIX-lea, ele îşi vor descoperi aspirațiile politico-naționale proprii. Situație

prelungită, în cadrul evoluției căreia reformele practicate de Monarhie, în încercările de a-şi salva stabilitatea internă, au alternat între formulele federalistă şi centralistă, cu accent crescând pe cea dintâi.

În sud-estul continentului componența etnică a statelor era precumpănitor unitară, pe câte un teritoriu relativ restrâns. Aceste două circumstanțe au favorizat naționalismul – monocolor, exclusivist şi violent – conducând spre formula de organizare politică centralistă. Acolo unde pluralismul etnic a fost mai accentuat, mai inextricabil, el a fost corectat drastic prin strămutări de populație, voluntare ori silite, şi prin transferuri masive de proprietate de la musulmani la membrii noii etnii majoritare. Unde plurietnicitatea şi heteroconfesionalismul erau cu neputință de înlăturat prin asemenea metode, această realitate s-a căutat a fi depăşită prin crearea unor ideologii cultural-politice ca *ilirismul* sau *iugoslavismul.* Ambele erau convergente la teoria unității de origine, limbă şi neam a popoarelor din vestul Peninsulei balcanice, - teorie pe care se va construi viitoarea structură politică centralistă a statului iugoslav.[3]

Libertățile cetățeneşti, proclamate formal pretutindeni, au avut printre consecințele lor apariția fenomenului de opinie publică şi a partidelor politice, reprezentative – teoretic – pentru curentele din cadrul acesteia.

În întreg spațiul central şi sud-est european partidele s-au modelat după clasica polarizare liberal-conservatoare, cel puțin ca platformă de bază. Aceste doctrine nu au avut însă conținutul complet şi clar din țările occidentale. Liberalismul era aici firma unei burghezii mai puțin evoluate sub raport economic şi social, al cărei naționalism intens o determina la renunțări de la unele din principiile liberalismului pur, în linia lui clasică, ilustrată de un Benjamin Constant, Stuart Mill, Gladstone ş.a.

Voind desigur să compenseze „rămânerea în urmă", liberalismul din Europa sud-estică a fost responsabil – cum s-a făcut aluzie mai înainte – de promovarea unui reformism de avangardă, adeseori desprins de realitatea socială şi de nivelul politic-intelectual al cetățenilor. Inconsistența sa a putut fi acuzată şi ridiculizată prin argumente ca acelea definite în România de Titu Maiorescu prin formula „formelor fără fond". O formulă care, altminteri, era cuprinsă în polemicile antiliberale ale doctrinei conservatoare de orişiunde, dar aici ea găsea terenul mai propice pentru a fi vehiculată.

Conservatorismul a avut o bază mai solidă în Monarhia habsburgică şi în România, unde marea proprietate funciară şi posesorii ei aveau o pondere şi, respectiv, o influență însemnată. Această bază materială a conservatorismului era mai slabă în Serbia, Bulgaria şi Grecia. Dar alți factori care să-l favorizeze nu lipseau nici acolo: regalitate, armată, mare burghezie şi cler.

Trasând un itinerar imaginar de la Viena, peste Budapesta, Belgrad, Bucureşti, Sofia, până la Atena, se constată, pe măsura îndepărtării de Europa centrală, creşterea tendinței de fărâmițare a partidelor politice sub felurite etichete hibride şi fără programe suficient conturate. Fenomenul se datora aceluiaşi deficit al bazei organice, atât a liberalismului cât şi a conservatorismului – care a atras după sine aglutinarea partidelor în jurul unor personalități şi al unor sloganuri conjuncturale, mai mult decât în al unor programe aprofundate şi stabile.

De prin anii 1880-90 socialismul avea un suport economico-social suficient de puternic în Austria şi Ungaria, dar mai slab în celelalte țări numite mai sus. Cu toate acestea, rolul reprezentanților săi în dezbaterea

unor probleme fundamentale pentru perspectivele acestor țări a fost superior ponderei partidelor respective în viața politică internă. Un Karl Renner sau Viktor Adler, un Szabo Ervin, un Dobrogeanu-Gherea, un Svetozar Marković au fost personalități intelectuale de marcă, situate deasupra nivelului activității lor practice.[4]

Inițial, sistemul electoral a fost peste tot censitar, iar alegerile indirecte, electoratul fiind divizat pe colegii sau curii, ceea ce altera reprezentabilitatea aleşilor, dirijată artificial în avantajul claselor superioare. În Austria s-a evoluat cu încetul înspre votul universal, adoptat în 1906-1907; în Grecia a fost introdus în 1864, iar în Bulgaria în 1879. Indiferent însă dacă dreptul de vot era limitat prin cens sau proclamat, formal, ca universal, practica electorală n-a fost, niciodată şi niciunde, corectă. Ingerințele autorităților, manipularea corpului electoral prin silnicie sau/şi corupție au fost fenomene permanente. Ele împiedică de a se putea vorbi de o democrație reală în întreg acest spațiu geo-politic, în perioada de care ne ocupăm.

Cel mai concludent indicator al mersului unui stat spre idealul democrației politice sunt legile sale fundamentale, în frunte cu constituțiile. În litera acestora însă, nu trebuie crezut decât cu discernământ critic, verificând corectitudinea aplicării, şi nu doar a enunțurilor lor.

În *Austria*, neoabsolutismul a abandonat în câțiva ani calea pe care pornise prin diploma din octombrie 1860 şi patenta din februarie 1861. În locul federalismului care se contura prin aceste acte, el a optat pentru formula dualismului, a împărțirii puterii între straturile superioare germane şi maghiare ale Monarhiei.

N-ar avea sens repetarea pe puncte a rechizitoriului, rostit de atâtea ori, la adresa scăderilor regimului dualist, cu deosebire în tratarea problemelor naționalităților.

Dar nici nu e corect să se alunece înspre judecarea compromisului din 1867 numai prin prisma neîmplinirilor şi eşecurilor sale în planul politicii naționale, dintre care măcar unele şi măcar în parte s-au datorat şi intransigenței naționalităților.

Compromisul din 1867 a marcat, oricum, o etapă – desigur incompletă – spre democratizarea Monarhiei, de o parte şi de alta a Leithei.

În Austria ea s-a concretizat mai întâi în aşa-numitele „Legi din Decembrie" (1867), care stipulau: egalitatea în drepturi a cetățenilor, libertatea conştiinței şi a credinței, inviolabilitatea proprietății, iar unul din articole (19) spunea: „toate naționalitățile sunt egal îndreptățite şi fiecare are dreptul inalienabil de a-şi păstra şi cultiva naționalitatea şi limba".[5]

Acestor legi le-a urmat deținerea puterii vreme de 12 ani, cu o scurtă întrerupere, de către cabinete ministeriale liberale (Carlos şi Adolf Auersperg), care au promulgat noi măsuri în spiritul celor din 1867: a fost denunțat concordatul cu Vaticanul; restabilită supervizarea învățământului de către organe laice şi introdus învățământul primar obligatoriu de 8 clase; reglementate pe bază de egalitate relațiile interconfesionale; s-a adoptat votul direct în alegerile pentru parlamentul central (Reichsrat).

Dreptul de vot, supus sistemului censitar şi al curiilor (mari proprietari, orăşeni, camere de comerț, comune rurale)[6], era exercitat de numai cam 6 % din populație.

În „era conservatoare" – cum e cunoscută guvernarea prezidată de contele Taaffe (1879-1893) – au fost introduse primele legi sociale pentru muncitori[7]; în acelaşi an censul a fost redus la jumătate şi spectrul partidelor

politice s-a lărgit (de ex. prin creştin-sociali, social-democraţi ş.a.). În 1897 guvernul Badeni a introdus a 5-a curie, în care censul fiind abolit, votau toţi bărbaţii de la vârsta de 25 de ani. Dar ei puteau alege numai 72 din cei 425 de deputaţi din Reichsrat.

În fine, în 1906-1907 s-a introdus (cu oarecari restricţii) votul universal. El a determinat modificări în echilibrul de forţe al partidelor, spectaculoasă fiind ascensiunea social-democraţilor, de la 15 la 87 de mandate obţinute în cadrul primelor alegri de după introducerea legii.

Interesante, dar nu prea luate în seamă în istoriografia română, au fost reglementările electorale din 1905 pentru Moravia şi 1910 pentru Bucovina. Ele instituiau în prima provincie două curii (germană şi cehă), iar în a doua nu mai puţin de patru (germană, polonă, ruteano-ucraineană şi română). Alegătorii votau în curia naţionalităţii lor şi alegeau candidaţii lor „naţionali". Locurile de deputat pentru fiecare asemenea curie erau fixate, cel puţin teoretic, în raport de numărul alegătorilor din fiecare naţionalitate. În 1914 o măsură similară era pregătită pentru Galiţia (polonezi-ucraineni), dar izbucnirea primului război mondial a blocat punerea ei în aplicare.

Partea austriacă a Monarhiei dualiste a fost oarecum o „semifederaţie". Sistemul ei reprezentativ, prin diete provinciale şi un parlament central, crea iluzia unei mari autonomii locale şi trezea simpatii la naţionalităţile din partea ungară a Monarhiei, unde sistemul politic era strict centralist (de la el era exceptată numai Croaţia).

Legile maghiare din 1868, dintre care în atenţia analiştilor se află mereu cea a naţionalităţilor şi cea a învăţământului, prevedeau egalitatea în drepturi a cetăţenilor, dar fără să le recunoască o individualitate naţională colectivă, ci numai particularitatea unei limbi proprii în cadrul naţiunii maghiare unice. Ei se puteau folosi de limba lor în faţa organelor administrative, a celor judiciare de primă instanţă şi în învăţământul primar şi secundar.[8] De dreptul de vot beneficiau, de la o zonă la alta, între 3 şi 6 % din populaţie. Jumătate din locuitorii Ungariei erau de altă naţionalitate decât cea maghiară. Dintre ei, numai 5 % erau reprezentaţi în parlament şi numai 10 % erau angajaţi în administraţia publică.

Între 1879-1907 poziţia limbii maghiare în învăţământul naţionalităţilor a fost întărită prin mai multe modificări la legea din 1868, care au provocat proteste în parlament şi în presă; naţionalităţile denunţau încălcarea spiritului legii iniţiale şi intensificarea tendinţei de maghiarizare prin mijlocirea şcolilor.

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a fost instituită obligativitatea căsătoriei civile, registrele de stare civilă au fost trecute în competenţa organelor de stat (din cea a parohiilor…) şi s-a operat o parţială separare a bisericii de stat. Acest anticlericalism moderat rămăsese apanajul întârziat al liberalismului european după ce (cam din jurul anului 1870) reformismul său economic, social şi politic începuse a-şi epuiza fantezia.

Chiar unii istorici maghiari recunosc faptul că după 1890 în Ungaria nu s-au mai înregistrat reforme substanţiale în direcţia dezvoltării democratice.[9]

Regimul din Ungaria dualismului este judecat sever de istoriografia naţionalităţilor, relevând lipsurile sale, destul de frecventele abuzuri ale autorităţilor locale, intransigenţa arogantă a unor lideri politici.

Îndepărtarea în timp face posibilă iarăşi constatarea că, în ansamblu, acest regim a fost cu ceva mai corect decât se spune şi se crede, în materie de legi, de proceduri judiciare şi administrative, de respectare a drepturilor fundamentale ale omului.

Oricărui tablou pe care istoria îl expune în faţa posterităţii, trebuie a-i fi remarcate toate culorile, nu exclusiv cele întunecate.

……

În România, bazele democraţiei politice (dacă nu se reţine opera valoroasă, dar trecătoare a revoluţiei de la 1848), au fost aşezate sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza. În ultimul deceniu, mai mulţi istorici români şi străini manifestă reţinere faţă de activitatea domnitorului, contrapunându-i rolul constituţiei de la 1866 şi al legilor adoptate în anii următori.

Fără îndoială, ele au fost foarte liberale, garantând drepturile şi libertăţile cetăţeneşti, proprietatea[10], separarea puterilor, guvern reprezentativ cu miniştri responsabili etc.

Sistemul, promiţător, era însă îngust. Participarea la alegeri şi dreptul de a fi ales, reglementat prin împărţirea alegătorilor pe colegii şi limitat prin cens, permitea accesul în viaţa politică doar câtorva mii de cetăţeni, din cei vreo 600-700.000 câţi ar fi putut beneficia de aceste drepturi într-un sistem democratic real.

Până la 1911 câteva amendamente la legea electorală au ridicat la 100.000 numărul alegătorilor pentru Camera deputaţilor şi la 25.000 al celor pentru Senat. Dar având în vedere creşterea între timp a populaţiei, şi aceştia constituiau numai 7,6 % din numărul bărbaţilor adulţi.

Acordarea dreptului de cetăţenie străinilor s-a făcut abia la 1879, sub presiunea marilor puteri, care condiţionau de aceasta recunoaşterea independenţei. Procedura adoptată a rămas în continuare greoaie, solicitanţii având de aşteptat uneori cu anii soluţionarea cererii lor.

Adăugându-se inechitatea flagrantă a distribuirii proprietăţii agrare şi situaţia grea a majorităţii ţărănimii, se poate conchide că până pe la 1921-1923 România a fost avansată, formal, spre democraţie, dar beneficiara acesteia era numai minoritatea constituită de categoriilor superioare ale societăţii.

Nu alta a fost situaţia în statele de la sud de Dunăre: o dominantă naţionalist-iredentistă chiar mai virulentă decât în România, un liberalism declarativ, cu intermezzouri dictatoriale, multă instabilitate legislativă şi guvernamentală.

În *Serbia*, de la 1861 până la 1914 s-au promulgat 5 constituţii, mereu suspendate, modificate şi intercalate cu perioade de absolutism princiar sau regal, cu scandaluri politice, lovituri de stat, asasinate – culminând cu acelea care au pus capăt vieţii prinţului Mihail Obrenović la 1868, şi a regelui Alexandru Obrenović şi a soţiei sale la 1903. Acestui ultim episod, de extremă brutalitate, i-a urmat nemijlocit readucerea la tron a familiei Karagheorghevici.

Muntenegrul a cunoscut un permanent regim princiar autocratic, întrerupt numai între 1905-1907 de o efemeră intrare în vigoare a unei constituţii.

Un aspect interesant al dezvoltării politice a *Bulgariei* este acela că îndată după recunoaşterea autonomiei sale, adunarea de notabili întrunită la Trnovo (1879), convocată şi prezidată de guvernatorul rus

Dondukov Korsakov a adoptat o constituție, s-ar putea spune „neverosimil" de liberală, pentru condițiile din acel moment ale țării. Ea instituia o adunare reprezentativă unicameralăaleasă pe 5 ani prin vot universal direct; alegătorii trebuiau să aibă vârsta minimă de 21 de ani, iar candidații de deputat – 30 de ani. Mai era prevăzută responsabilitatea ministerială, inviolabilitatea adunării, publicitatea dezbaterilor sale, dreptul ei de inițiativă legislativă, de a vota bugetul şi a controla gestionarea acestuia.

Şi în Bulgaria, ca şi în Serbia, această constituție, rămasă în vigoare, cu unele amendamente, până la 1947, a alternat cu scurte perioade de dictatură deschisă ori mascată, ca de pildă în câțiva din anii de domnie ai prințului Alexandru de Battenberg, sau în aceia ai guvernelor prezidate de cunoscutul om politic Stambulov.

Bulgaria (alipind, după 1885, provincia ei răsăriteană, Rumelia) a beneficiat de eliminarea masivă a marii proprietăți funciare, abandonată de deținătorii ei otomani şi trecută în posesia țăranilor bulgari. Moşiile mari din Bulgaria vor avea la 1914 întinderea cea mai redusă, în comparație cu toate celelalte țări central şi sud-est europene: numai 6,5 % din fondul agrar, iar posesorii lor formau doar 0,1 % dintre proprietari. În schimb, proprietățile mai mici de 10 ha erau cele mai întinse, comparativ cu celelalte țări, cuprinzând cam 50 % din suprafața agricolă.

Un echilibru promițător al balanței proprietății funciare este prielnic, dar nu suficient pentru implantarea unui regim politic democratic. Bulgaria, din acest punct de vedere, n-a fost mai avansată decât Serbia sau România.[11]

După aducerea la tron, în urma răscoalei armate, a lui George I din familia regală daneză, în 1864 a fost adoptată în *Grecia* o constituție mai liberală decât cea anterioară, din 1844. Ea a rămas în vigoare până la 1967, adică până la lovitura de stat zisă „a coloneilor".

Despre acest act s-a spus că, bazat fiind pe principiul suveranității poporului, în locul monarhiei constituționale a instituit regalitatea parlamentară. Sintagmă care căuta să exprime înscrierea mai desluşită a monarhiei elene *între* instituțiile democratice ale statului, iar nu *deasupra* lor. Regele nu se mai intitula „prin grația divină", ci „din voința națiunii"; era rege al grecilor şi nu al Greciei etc.

Formule înconjurate de obişnuitul anturaj liberal: drepturi cetățeneşti, vot universal, minister responsabil, parlament unicameral etc.

Predominantă a rămas însă şi în viața politică din Grecia distanța dintre nivelul ei declarativ şi cel al practicii.

Partidele politice formate după 1864 au fost, poate chiar mai mult decât în țările apropiate, organizații clientelare ale unor personalități şi nu exponente de principii şi programe.

În 10 ani s-au perindat la putere 20 de guverne. Instabilitatea, ca şi lipsa de preocupare pentru demararea unui progres real – economic şi cultural – a făcut pe o parte a clasei politice să declare cu amărăciune că Grecia independentă, Grecia eroică şi martiră dintre 1821-1828 *n-a justificat speranțele Europei*.[12] Se trezea, prin urmare, un spirit critic aspru, lucid, care apela la conştiința politică a națiunii.

Doi mari oameni de stat au fost, printre vicisitudinile revoltelor naționale şi ale războaielor cam nefericit încheiate cu turcii, purtătorii acestui spirit nou şi promotorii modernizării şi democratizării *de facto* a Greciei.

Primul a fost Harilaos Trikupis, prim-ministru în câteva rânduri, între 1875-1890. El a făcut să se aplice principiul „încrederii exprese”[13], prin care s-a denumit în viața politică a Greciei obligativitatea ca un guvern să aibă susținere fără echivoc din partea majorității parlamentare. Instituirea sa a condus la mai multă stabilitate guvernamentală, clarificare de curente de opinie şi responsabilitate a aderenților acestora.

Trikupis a definitivat procesul de separare, de independență a justiției de celelalte puteri ale statului şi a încurajat, cu însemnate rezultate, instrucțiunea publică; a restrâns numărul deputaților şi a dat o structură mai rațională întinderii circumscripțiilor electorale; a promulgat legea de selecționare a funcționarilor publici după aptitudini şi capacități; a început construirea căilor ferate şi modernizarea armatei şi marinei.

La 20 de ani după retragerea de pe scena politică a lui Trikupis, impetuosul cretan Elefterios Venizelos a revigorat partidul liberal, dându-i un program ferm, național şi social-politic, ce conținea o nouă deschidere către reforme democratice.

Venizelos a efectuat o reformă agrară în provinciile de câmpie ale țării (în Tesalia), a introdus primul cod al muncii, a trecut prin parlament legea inamovibilității tuturor funcționarilor publici care nu puteau fi dovediți pe cale legală de incorectitudine şi incapacitate.[14]

În Grecia, profesiunile liberale şi burghezia – în primul rând cea comercială – aveau o pondere însemnată în structura socială. Deja pe la 1870 acestea formau împreună cam 35 % din populația activă. Drept consecință, în Grecia, cu toată înrudirea ei aparentă cu evoluția politică a restului statelor balcanice, a fost favorizat procesul mai rapid de modernizare, de funcționare a instituțiilor democratice.

Nu se poate însă omite faptul, recunoscut de înşişi istoricii eleni, că acest proces a fost la rându-i obstacolat de versatilitatea temperamentului popular, de o doză de superficialitate a aceluiaşi factor, şi de ispita corupției, de altminteri nelipsită nici din capitalele situate mai la nord.

……

Până la 1914 în Europa centrală şi sud-estică progresele sistemului democratic au fost inegale, nu au pătruns în adâncimea structurilor politico-sociale, a mentalității şi a puterii de înțelegere a majorității cetățenilor. A fost un sistem incomplet realizat, frânat la un anumit nivel, mai avansat ori mai retardat.

Nu atât clasa politică „de profesie”, cât intelectualitatea – cel puțin o parte idealistă a ei[15] – a fost militanta sinceră pentru modernizare, democrație şi onestitate politică.

Unul din factorii care au făcut să devieze şi să stagneze procesul, a fost problema națională. Încărcătura pasională pe care ea o aruncă pe scena politicii era greu acomodabilă cu caracterul esențialmente rațional al soluțiilor politice democratice. A fost o dilemă tragică aceasta, pe care n-o putem escamota, dacă ne gândim la atâtea ieşiri naționaliste de masă, scăpate de sub control şi alunecând spre manifestări iraționale.[16]

Un alt factor cu impact negativ a fost constituit de discrepanța dintre structurile politice, cu aparență în general avansată, şi cele sociale, economice şi culturale, rămase în urmă, sau restrânse la o elită socială, nici ea nu integral şi real cultă.

Nu se poate implanta temeinic democrația acolo unde dezvoltarea economică e slabă, inegală, unde structurile sociale şi de proprietate sunt inechitabil alcătuite şi distribuite, unde – în fine – nu doar educația politică, ci chiar educația generală, elementară, este deficitară.

În preajma anului 1900 în Austria mai erau 25 % analfabeți, ceea ce nu era tocmai rău; în Ungaria – cam 33 %; în Serbia, România şi Bulgaria, între 70 şi 80 %.[17]

Or, democrației nu-i sunt suficiente legi şi instituții corect elaborate formal. Pentru a deveni realitate, ea are nevoie de aplicarea corectă a legilor şi – lucrul cel mai important – de conştiința luminată a majorității cetățenilor, care e creată în proporție covârşitoare prin instrucțiune publică şi prin cultură.

Nu credem că asupra vocației politice democratice manifestate între 1850-1914 de popoarele din spațiul central şi sud-est european ar trebui, în perspectiva celor de mai sus, pronunțată o sentință pesimistă.

Cu toate nerealizările sale, perioada a fost una de experimentare progresivă, valoroasă, a implementării instituțiilor moderne în toate domeniile. A fost o etapă pe care națiunile din Occident au parcurs-o în linii mari în secolele XVII-XVIII. Nici acolo, nici atunci, n-au lispit greşelile inerente începuturilor şi tranziției de la un sistem la altul, nerealizările, violențele. Se pare că aparține destinului omului de a-şi croi drum printre erori şi suferințe, spre a putea ajunge la finalitatea dorită, validă pentru o perioadă istorică determinată.

Împlinirile istoriei nu sunt numai rodul succeselor, ci şi al eşecurilor trecute. E un fenomen contradictoriu, dar cu totul real, care e de natură să invite pe istorici la cercetare şi reculegere.

[1] Thukydides, *Războiul poloponesiac*, II, 37, trad. de N.I. Barbu, Bucureti, 1966; am introdus în traducerea citată unele formulări mai libere, care ne-au părut mai clare.

[2] Urmată, în cazul României şi al Serbiei, de una adversă Austro-Ungariei…

[3] În fond, nici federalismul Iugoslaviei lui Tito n-a fost decât tot un centralism, mascat cu abilitate prin anumite instituții şi forme de desfăşurare a activității politice şi administrative. A fost o formulă de compromis, care se va dovedi fragilă în fața cele dintâi crize mai serioase a sistemului.

[4] Despre Svetozar Marković, intelectual distins, cu studii în Occident, mort foarte tânăr (1845-1876), un autor german afirma, într-o lucrare relativ recentă că „nici un om n-a însemnat mai mult decât el în întreaga istorie a înnoirii Serbiei". Wolf Dietrich Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830-1914,* München, 1980.

[5] Apud Erich Zöllner, *Geschichte Ősterreichs*, ed. a 7-a, Viena, [1984], p. 414.

[6] Fiecare curie, deci categorie socio-profesională, avea rezervat un număr de locuri în parlament, indiferent de numărul alegătorilor din categoria respectivă, constituindu-se astfel o derogare flagrantă de la principiul reprezentării proporționale.

[7] Faptul nu trebuie să surprindă. Măsuri similare fuseseră luate, în aceiaşi ani, de Bismarck, în Germania. Pentru partidele conservatoare ele erau o încercare de a contracara influența liberalilor şi socialiştilor în rândul muncitorimii şi, în general, în al păturilor mai sărace.

[8] Dar nu în şcolile de stat, ci în cele confesionale sau private, a căror înființare era permisă fără restricții majore.

[9] Cf. de ex. *Histoire de la Hongrie*, Budapest, [1974], p. 419.

[10] Protejată astfel şi împotriva unor eventuale noi legi rurale! … Este şi părerea lui Keith Hitchins, *România 1866-1947*, Bucureşti, [1994], p. 33.

[11] Pentru Serbia, Muntenegru şi Bulgaria s-au consultat lucrările Georges Y. Devas, *La nouvelle Serbie*, Paris-Nancy, 1918, foarte favorabilă cauzei iugoslave; D. Kossev-Ch. Christov-D. Anguelov, *Précis d'histoire de Bulgarie*, Sofia, 1963.

Pentru probleme generale, privite comparativ, Berend T. Iván şi Ránki György, *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*, Budapest, 1977.

[12] Apostolos Vacalopoulos, *Histoire de la Grèce moderne*, [Paris, 1975].

[13] *Handbuch der europäischen Geschichte*, sub red. lui Theodor Schieder, vol. 6, Stuttgart, 1973, p. 611.

[14] Vacalopoulos, *op. cit*., p. 212. În fapt, legea n-a fost respectată întocmai de partidele politice, care au continuat a-şi favoriza clientela proprie.

[15] Fiindcă o altă parte a fost târâtă de valul politicianismului fără principii…

[16] Firește, nu incriminăm sinceritatea şi fervoarea sentimentului național, aspirațiile sale juste, ci numai momentele de exces care l-au pândit şi îl mai pândesc…

[17] N-am aflat cifre exacte, dar evaluările calitative afirmă că la 1914 Grecia stătea mai bine, din acest punct de vedere, decât vecinii ei septentrionali.

CONFESIUNE, CULTURĂ, NAȚIONALITATE

GRECO-CATOLICISM ŞI LUMINISM

Despre unirea religioasă a unei părți a românilor ardeleni cu Biserica Romei s-a scris mult, iar aniversarea ei, în anul 2000, a prilejuit, o nouă concentrare a cercetărilor asupra evenimentului.

Actul unirii a mobilizat un interes şi mai larg în jurul efectelor sale asupra dezvoltării culturii şi a vieții politico-naționale a poporului român. Mult prelungite peste timp, aceste efecte au fost cu deosebire aparente în secolul al XVIII-lea, între păstorirea episcopului Inocențiu Micu şi ultimele lucrări ale reprezentanților „Şcolii Ardelene" (la începutul celui de-al XIX-lea).

Ele au constat în deşteptarea şi formarea conştiinței naționale moderne, pe baza, în primul rând a conştientizării gravelor probleme ce decurgeau din starea de inegalitate în drepturi a poporului român din Transilvania, iar în al doilea rând pe baza asimilării şi totodată a elaborării unei doctrine cuprinzând ramuri multiple: religie, literatură şi limbă, istorie, filosofie, pedagogie, gândire socială şi politică.

În acea perioadă, cultura românilor ardeleni a fost aproape în totalitate opera unor membri ai bisericii greco-catolice, formați în spiritul şi cu sprijinul ei.

A fost motivul pentru care, vreme de un secol şi mai bine, istoriografia noastră politică şi a culturii împărtăşiseră explicația că unirii religioase cu Roma se datorase începutul culturii române moderne şi implantarea conştiinței naționale – începând de la nivelul elitelor intelectuale – prin argumentația filologică şi istorică a originii, a continuității şi unității poporului român.

În ultimele decenii s-au dezvoltat însă şi teze care, direct sau indirect, diminuează acest rol important al bisericii unite, aducând în prim plan alți factori care ar fi inspirat şi influențat decisiv cultura română în secolul al XVIII-lea. Pe de o parte, în temeiul dezvoltării acestei culturi în ambianța general europeană a Luminismului, a apărut tendința şi tentația de a se descoperi, pentru toate ideile şi conceptele prezente în gândirea ardeleană din secolul al XVIII-lea, surse directe şi necondiționate în ideologia luministă. Pe de altă parte, dorința de subliniere a caracterului unitar al dezvoltării poporului român şi a culturii sale, a dus la punerea în evidență de idei asemănătoare cu ale ardelenilor, de preluări încă şi mai clare din luminism, în cultura paralelă din Principate. Aceste puncte de vedere, precum şi altele, interesante şi nuanțate, au fost susținute, de pe platforma unei impresionante erudiții, în marea lucrare „La littérature roumaine a l'époque des Lumières", publicată în 1945 de istoricul literar şi profesorul de la Universitatea din Cluj, D. Popovici.

Lucrarea scotea în evidență manifestări ale culturii din epoca fanariotă din Principate, aducând argumente suplimentare substanțiale la ceea ce N. Iorga intuise corect într-o conferință de pe la 1898: că fanarioții nu trebuiau priviți invariabil ca o plagă, fiindcă printre domnii şi boierii fanarioți se aflaseră numeroşi oameni cultivați, la curent cu mişcările europene de idei, şi mijlocind cunoaşterea acestora în Principate.

Lucrarea lui D. Popovici mai realiza şi o remarcabilă integrare a culturii române din secolul al XVIII-lea în contextul european general.

Punctele ei de vedere sugerau însă că efectele unirii religioase de la 1698-1700 nu fuseseră un fenomen atât de original şi nici atât de „în avangarda" culturii româneşti, pe cât se considerase în de obşte până atunci. Ele îşi extrăseseră seva din Luminismul european, ale cărui idei se regăseau şi în cultura din Principate. Corolarul constatării era că românii, de ambele părţi ale Carpaţilor, ar fi ajuns să resimtă asemenea benefice efecte oricum (şi dacă un fragment al lor n-ar fi îmbrăţişat unirea), prin fenomenul general de contagiune ideologică, foarte virulent în secolul al XVIII-lea.

Multe studii care au urmat monumentalei lucrări citate s-au menţinut pe făgaşul tezelor sale principale, fiind influenţate de impunătoarea erudiţie, de spiritul critic şi de marele talent al autorului, precum şi, pentru cei ce avuseseră privilegiul de a-l audia, de amintirea fascinantei sale prezenţe pe podiumul catedrei.

A mai intervenit însă o sumă de circumstanţe pe care, desigur, D. Popovici nu le bănuise şi intenţiilor cărora nu s-ar fi aliniat: promovarea unilaterală, forţată, de către regimul comunist, a opticii necondiţionat laicizante asupra istoriei culturii, ceea ce însemna eliminarea sau reducerea la minimum a contribuţiei credinţei şi a bisericilor la dezvoltarea spiritualităţii româneşti; iar în al doilea rând, - aceasta cu deosebire de prin anii '60 – '70, - exagerarea până la neverosimil, uneori până la ridicol, a ideii, juste în principiu, a unităţii spirituale a neamului. Aceste „indicaţii" conveneau ostracizării care lovise biserica unită şi anulării posibilităţii de a scrie obiectiv, la dimensiunea reală, despre rolul ei istoric.

În ultimii ani recluziunea bisericii greco-catolice a încetat, deşi unele din urmările sale mai persistă. Printre ele, şi concepţia potrivit căreia cultura română ardeleană din secolul luminilor a fost o ediţie „sui generis" a Luminismului în general, în chip aparte a Aufklärungului iozefin, sau a unor curente din interiorul catolicismului însuşi, care preconizau limitarea autorităţii papale în biserică şi în raporturile sale cu autoritatea de stat.

În viziunea de mai sus, învăţaţilor ridicaţi din rândurile bisericii unite le-ar fi revenit mai mult meritul de a fi înregistrat ideile acestor curente şi a le fi transmis mediului intelectual românesc, aflat în formare.

Nu voim să infirmăm concepţia menţionată. Influenţa Luminismului pe plan european şi ecourile sale notabile până în Europa centrală şi până la maghiarii, saşii şi românii din Transilvania e de necontestat. Sunt însă de corectat parţial afirmaţiile pe care se bazează acest model interpretativ, introducând în discuţie şi un alt punct de vedere.

Nu trebuie uitat că Luminismul a fost un curent în cel mai bun caz deist, uneori cu interferenţe materialiste şi ateiste. Că între el şi gândirea religioasă a existat o distanţă, adeseori o ostilitate declarată. Apoi: Luminismul a fost, în esenţă, un curent non-istorist şi cosmopolit, pe când sistemul de idei al ardelenilor era istorist şi naţional. Escamotarea acestor deosebiri şi punerea aproape a semnului egalităţii între conceptele luministe şi cele ale Şcolii Ardelene este, ca atare, de întreprins cu prudenţă şi cu mai multă nuanţare decât se face în chip curent. Se aflau faţă în faţă, oricum, două orizonturi spirituale, cu sorgintea în două concepţii opuse, între care împrumuturile reciproce de idei erau, oficial, refuzate.

În aceste condiții, nu ne putem grăbi să imaginăm pe tinerii teologi uniți trimişi la colegiile de la Viena sau Roma, nici pe aceiaşi, ajunşi la vârsta maturității intelectuale, ca fiind cititori asidui şi impresionabili ai operelor luministe. Dacă au lecturat şi o „altera pars", iarăşi nu e sigur că s-au lăsat de îndată convinşi de argumentele ei.

În gândul inițiatorilor, unirea de la 1698-1700 fusese o cale de ridicare a poporului român din Transilvania din starea lui rămasă în urmă şi obidită. Acei ierarhi, dintre care s-a detaşat curând personalitatea înflăcărată a lui Inocențiu Micu, nu aveau nevoie neapărată de pilde de prin cărți pentru a-şi da seama de situația grea a românilor şi a preoților lor, de cauzele ei şi de măsurile prin care ea ar fi putut fi înlăturată. Ar fi putut spune, la fel cu cronicarul moldovean: „Nu mi-au mai trebuit istoric străin să cetesc ori să scriu, că au fost scrise în inima mea".

O primă opinie a noastră ar fi, prin urmare, că ideile reformatoare ale românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea şi-au avut temelia în cunoaşterea directă a stării grele a propriului popor, însoțită de sentimentul firesc pe care concepția de credință şi de viață a bisericii unite îl insufla credincioşilor săi, anume de a se apleca asupra tuturor celor aflați în suferință. Era, firește, un imperativ al bisericii creştine din totdeauna. Revirimentul de credință şi de educație teologică pe care l-a adus cu sine Unirea a putut însă contribui la întărirea conştiinței acestei misiuni a bisericii în lume.

Dar, desigur, această întinsă mişcare de idei nu s-a dezvoltat numai spontan, pe bază de observații empirice asupra realităților sociale ale vremii.

Dacă nu pot fi dovedite împrumuturi directe din literatura luministă originară, se pare, în schimb, că învățații Şcolii ardelene au preluat adaptări ale ideilor curentului luminist din literatura filosofico-politică maghiară din Transilvania şi din Ungaria. Observația a fost făcută încă acum vreo câteva decenii de cunoscutul istoric literar maghiar Ladislau Gáldi.

Problema mai comportă un semn de întrebare, trecut cu vederea de cercetările din ultima vreme, ispitite de modelul transferului de idei din luminism în mentalul clerului ardelean unit.

Ideile novatoare ale Şcolii Ardelene, taxate ca de sorginte nemijlocit luministă, se află inițial toate, sau aproape toate, în acțiunea inițiată de Inocențiu Micu, susținută până la îndepărtarea sa "de facto" din scaunul episcopal, atunci când a fost silit să apuce calea exilului roman (sfârşitul anului 1744).

Or, până la acea dată, principalele opere ale luminismului, acelea care vor circula intens, licit şi ilicit, nu fuseseră încă elaborate sau tipărite. Nu se poate deci presupune că episcopul român sau apropiații săi le-ar fi citit şi ar fi reținut câte ceva din ideile acestor scrieri. Nu apăruseră încă nici Spiritul Legilor, nici Contractul Social, nici Despre Spirit, nici Sistemul Naturii etc; ceea ce se publicase până pe la 1740 erau fulguraţii literare, datorate câte unui Fénélon sau Voltaire.

Existau însă teze dezvoltate şi popularizate de luminism, dar care se aflau în circulație de cu unul-două secole mai înainte, iar primele lor formulări se găsesc în filosofia antică sau, - de reținut acest fapt – în doctrina medievală a bisericii catolice, întemeiată într-o mare parte pe opera sfântului Toma de Aquino.

Spre exemplu: s-a afirmat fără echivoc împărtăşirea de către Micu şi de către cărturarii Şcolii Ardelene a teoriei dreptului natural. Ceea ce e corect şi se evidenţiază mai clar la Ioan Budai Deleanu, cel mai „modern", ca formaţie, între spiritele grupării.

Dar până la el, în scrierile ardelenilor din veacul al XVIII-lea se întâlnesc expresiile „potrivit cu natura", sau „potrivnic naturii", interpretate ca ecouri ale doctrinei dreptului natural, aşa cum se etala ea în filosofia politică engleză şi franceză.

Vom observa însă că asemenea expresii ar fi putut însemna, foarte simplu, „potrivit cu bunul simţ", cu „judecata sănătoasă", sau – în gândirea unor teologi – „potrivit cu rânduiala pusă de Dumnezeu Lumii". Juriştii romani Papinianus sau Paulus (secolele II-III) – ca să recurgem la o comparaţie – considerau *drept natural*: „quod aequum et bonum est".

Problema care se ridică este originea acestor expresii, folosite de Micu, în argumentarea necesităţii admiterii naţiei şi religiei sale la egalitatea de drepturi cu celelalte din Transilvania. În cursul studiilor sale de teologie catolică, el le-ar fi putut întâlni în multe alte lucrări, mai accesibile lui, decât cele ale scriitorilor luminişti.

În evul mediu, în cadrul acelei „pre-renaşteri" din secolele XI-XIII – care a avut printre notele sale distinctive crearea scolasticii, concilierea gândirii creştine cu filosofia aristotelică şi aşezarea teologiei pe baze raţionale – începuse a se vorbi şi scrie despre egalitatea oamenilor, după legile naturii şi după cele divine. Despre faptul că „orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul şi asemănarea Domnului, trebuie să fie liberă, după dreptul naturii …" că oamenii sunt liberi, fiindcă, în ultimă instanţă, ei datorează supunere în primul rând lui Dumnezeu. În fapt, biserica dezvoltase o concepţie proprie despre dreptul natural, încă din „Summa …" sfântului Toma de Aquino. Ea considera că Divinitatea a imprimat lumii o lege eternă, care este raţiunea însăşi, este esenţa şi fundamentul existenţei şi naturii, este „ordinea lor firească". A o respecta întocmai era o îndatorire pentru toţi oamenii, inclusiv pentru cei de pe treptele sociale cele mai înalte – capetele încoronate. Dimpotrivă, nerespectarea ei de către acestea dădea supuşilor dreptul de a le depune, întrucât un asemenea stăpânitor lumesc înceta de a mai fi locţiitorul lui Dumnezeu pe pământ şi nu mai era decât ceea ce biserica numea, cu un termen antic, un *tiran*. Sunt idei curente, pe larg expuse în operele unor erudiţi spanioli celebri, din ordinele dominican şi iezuit, din secolele XVI-XVII. Ele erau invocate împotriva abuzurilor absolutismului monarhic, săvârşite adesea chiar în raporturile regalităţii cu biserica.

Dominicanul Francisco di Vitoria, considerat fondator al unei „a doua scolastici", profesor de teologie la Salamanca, a pus (înainte de Grotius) bazele dreptului ginţilor. El a dezvoltat o teză a sfântului Toma de Aquino: „Îndurarea divină nu schimbă ordinea naturii, ci o desăvârşeşte". I-a urmat opera iezuiţilor Juan de Mariana şi Francisco Suarez („doctor eximius") în care era demonstrat dreptul poporului de a înlătura o stăpânire ce nu se mai conducea după preceptele înţelepciunii şi justiţiei divine, contravenind astfel ordinei fireşti.

Inocenţiu Micu ar fi putut deci ajunge şi pe această filiaţie de idei la revendicarea dreptului la un tratament echitabil pentru naţia sa. Iar de-ar fi să coborâm până la izvoarele cele mai adânci ale generoasei

gândiri a marelui vlădic, nu întâlnea el oare, predicând pe munte, pe Isus luând partea celor „prigoniți și însetați după dreptate”?

S-a mai afirmat că pleiada de învățați și militanți politici uniți au preluat tot din luminism sentința că aceia care susțin statul cu partea cea mai mare de contribuții, trebuie să se bucure de avantaje proporționale cu prestațiile depuse[1]. D. Prodan a identificat-o ca aparținând așa-numitei „justiții distributive”[2], dar fără a mai arăta că aceasta, la rândul ei, nu-și avea originea în norme de drept, ci în principii morale enunțate încă de Aristotel, care numea *drept* pe omul capabil să opereze o justă împărțire între el și un altul, sau între terțe persoane, în așa fel încât să nu-și atribuie sie-și sau unora mai mult, iar altora mai puțin, ci să respecte o împărțire a beneficiilor, proporțională cu meritele fiecărora.[3]

De altminteri și pentru acest punct e posibilă o sursă de inspirație în însăși concepția creștină, conform căreia omul este răsplătit într-o altă viață după constanța și valoarea faptelor sale. Această credință, enunțată „sub specie aeternitatis”, era extrapolată în chip curent la relațiile umane de zi cu zi.

Mai e de notat, în fine, că bisericii i-a fost totdeauna apropiat gândul luminării oamenilor, al întăririi lor întru credință, - prin învățătură. Când, în secolul al XVIII-lea, biserica unită și-a asumat și rolul de apostolat politico-social și național, ea a regăsit cu ușurință valoarea acestor practici străvechi, le-a integrat în inițiativele iozefiniste și le-a aplicat la necesitatea ridicării poporului român din starea lui înapoiată.

Aceste câteva idei n-au voit să fie contestatare și polemice. Nu și-au propus să spargă, ci doar să retușeze o imagine, încercând a înfățișa și un alt posibil punct de vedere asupra surselor fenomenului cultural-politic românesc din secolul al XVIII-lea. Și să evidențieze cu acest prilej că fenomenul a fost o întâlnire între spiritul general al vremii și comoara de gândire, de erudiție, de dragoste de neam a atâtor mari oameni înălțați din rândurile bisericii unite și hrăniți cu credința și învățăturile ei. Nu poate fi neglijat primul partener al întâlnirii, dar nici relegat într-un plan secundar, unde să fie eventual uitat, - cel de-al doilea…

[1] *Qui sensit incommodum, sentiat etiam commodum…*

[2] Cf. *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, 1984, p. 165.

[3] *Etica nicomahică*, cartea a V-a, II.III.V.

ŞCOALA ARDELEANĂ

Şi a văzut Dumnezeu că lumina este bună,
şi a despărţit lumina de întuneric.
Geneza, 1.4.

O ultimă culegere de studii a regretatului David Prodan se intitula, patetic şi testamentar, „Transilvania şi iar Transilvania". Nu era mărturisirea de credinţă a unui singur om şi mare istoric. Părea că generaţii întregi îşi destăinuiau prin ea, privegherea lângă leagănul poporului, al fiinţei şi al conştiinţei sale naţionale.

Cu acelaşi sentiment se apropie memoria posterităţii de fenomenul cultural-politic numit „Şcoala ardeleană". Deşi timp de peste două veacuri a fost consemnat în atâtea catagrafieri şi exegeze, revenirea lângă el rămâne de un interes mereu actual.

Fiindcă a fost un fenomen complex, cu origini şi cu reverberaţii multiple: sociale, politice, culturale, româneşti şi europene. În această complexitate, cercetarea descoperă mereu noi fapte, valenţe şi valori.

Aşa s-a întâmplat pe întreg parcursul sfertului de mileniu de când el s-a înfiripat.

A avut o preistorie care s-a numit unirea religioasă a unei părţi a românilor ardeleni cu Biserica Romei, în 1698-1700, urmată de unele – destul de anemice – efecte pozitive pe tărâm social-politic, pentru acei români şi de altele, benefice pe plan cultural.

În jurul acestui act se mai poartă până astăzi discuţii, marcate de prejudecăţi confesionale ce ar fi trebuit demult părăsite, după exemplul încetării incriminărilor în jurul, de pildă, al faptelor prescrise de justiţie, după trecerea unui anumit timp de la data producerii lor. Menţinându-se vreme de 300 de ani, această unire religioasă, chiar dacă parţială, a devenit o realitate în istoria şi în viaţa poporului român. E lipsit de sens să se mai revină la originile sale, cu încercări de a despica firul în patru. E de netăgăduit că actul de la 1698-1700 a avut cu precădere o motivaţie social-politică: dorinţa prelaţilor români ardeleni de a-şi îmbunătăţi condiţia existenţei – dacă s-ar fi putut şi pe acea a enoriaşilor -, în cadrul sistemului „stărilor" privilegiate şi al grupărilor şi al grupurilor sociale „tolerate", oprimate, care funcţiona atunci Transilvania, dezavantajând pe români şi biserica lor.

Cărarea pe care ei au crezut că se pot strecura printre furcile caudine ale sistemului a fost unirea religioasă cu biserica romană, în anumite condiții: acceptarea a patru puncte dogmatice, dar cu păstrarea ritului oriental.

Pe calea spre realizarea scopului, adeziunea religioasă în deplină înțelegere şi convingere a urmat pe rând. Ea s-a consolidat în conştiința cam a jumătate dintre românii ardeleni, rămânând fermă până astăzi printre aceia – nu prea mulți – care au supraviețuit persecuției declanşate în 1948.

Unirea religioasă a avut însă consecințele cunoscute pe plan cultural: ameliorarea substanțială a instrucțiunii clerului, înfăptuită în instituții din Transilvania, din Imperiul habsburgic şi din Italia, şi permisiunea înființării de şcoli confesionale – elementare şi de nivel mediu – pentru românii uniți. De această îngăduință vor beneficia după un timp şi neuniții.

Ceea ce se crezuse a fi o măsură curentă, necesară, pentru a favoriza instruirea clerului confesiunii unite, a avut efecte nebănuite, de însemnătate capitală pentru poporul român: lărgirea pregătirii şi a orizontului de cultură al beneficiarilor şi fundamentarea de către ei, pe bază de largă informare – s-ar putea spune ştiințifică, la nivelul vremii – a teoriilor cu privire la originea romano-dacă a poporului român, la continuitatea sa, la latinitatea limbii sale.

Clericii studioşi, ale căror nume sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta, şi-au făcut din aceste idei un patrimoniu comun, le-au dezvoltat, completându-se unii pe alții, şi au inaugurat astfel cultura română modernă, prin lucrări istoriografice şi lingvistice, prin tentative filosofice şi printr-o valoroasă operă literară cu substrat politic, prin organizarea într-o primă fază a învățământului confesional românesc.

La fel cu Unirea din 1698-1700, această „Şcoală" culturală a însemnat, ca intenție fundamentală, un act politic, revendicativ de drepturi sociale şi naționale. Stăruința pe tărâmurile ştiinței şi culturii, rezultatele ei desfăşurate în cuprinsul multor scrieri, au devenit o pasiune în sine, dar stimulată inițial de scopul emancipării națiunii. Un scop care nu se estompează nicicând, nici în paginile istoriilor celor „trei mari" – Micu, Şincai, Maior – nici în scrierile filologice, de demonstrare a latinității limbii române şi de aşezare a gramaticii sale pornind de la această premisă, nici în opera literară a lui Budai-Deleanu, în care insinuarea de idei democratice, venind dinspre revoluția franceză, conferă o dimensiune suplimentară crezului emancipării naționale.

E îndreptățit să vorbim, în cazul acestei pleiade de autori şi de scrieri din cele mai multe ramuri – toate esențiale pe trunchiul unei culturi în dezvoltare – de o „Şcoală", şi nu de un „curent", „grupare", „mişcare" etc. Fiindcă oamenii aceia au intuit necesitatea de a instrui un public cititor şi au pus accentul pe acțiunea lor de pedagogie națională, de exprimare a primului curs sistematic la care poporul român era chemat pe rând să se înscrie, să participe şi să-l înțeleagă în semnificațiile sale indicative de destin.

Precum în jurul resorturilor Unirii religioase, la fel şi cu privire la sursele generatoare ale Şcolii ardelene s-au emis, în timp, mai multe opinii.

Vreme de mai bine de un secol, nu s-a pus în discuție teza că Şcoala ardeleană a fost opera exclusivă a învățaților aparținători clerului unit. Începuturile ei se identificau în petițiile şi memoriile episcopului Inocențiu Micu, susținute în dietă în preajma anului 1740. Acestora, opera istorico-filologică a triadei Samuil Micu,

Gheorghe Şincai, Petru Maior le-a urmat ca o largă argumentare, dezvoltând cele ce „in nuce", susţinuse curajosul şi luminatul episcop.

Memoriile politice prin care a culminat, în secolul al XVIII-lea, acţiunea revendicării de drepturi egale pentru români, (în 1791-1792), numite „Supplex Libellus Valachorum", deşi consemnează participarea şi a unor învăţaţi şi clerici de confesiune ortodoxă, au fost totuşi considerate ca datorându-se în cea mai mare proporţie aceloraşi cercuri ale bisericii unite.

Nu era ceva greşit, în fond, în această părere: doar că ea se mişca într-un orizont prea restrâns.

Mai aproape de timpul nostru, geneza Şcolii ardelene a evoluat înspre o interpretare, dacă nu opusă, în orice caz mult nuanţată. Ea a fost văzută – cu deosebire de la apariţia lucrării lui D. Popovici, „La littérature roumaine à l'èpoque des Lumieres" (1945) – într-o perspectivă panromânească şi europeană, însuşită de majoritatea cercetătorilor care s-au aplecat asupra fenomenului, de-atunci încoace. Autorul menţionat, un strălucit profesor al Universităţii din Cluj, a tratat Şcoala ardeleană ca pe un caz particular al Luminismului european. În această perspectivă, ea nu mai apărea ca o manifestare doar în cultura românească din Transilvania, întrucât şi în cea din Principate se puteau descoperi translaţii de idei novatoare provenite din Luminism.

Puncte de vedere corecte, care lărgeau aria cercetărilor şi introduceau o plurivalenţă în interpretarea întregului proces din zorile culturii române moderne. S-a întâmplat însă ca ele să fie exprimate în ajunul măsurii de suprimare a bisericii unite de către regimul comunist (1948). Fapt care, printre multe altele, a avut şi consecinţa încercării de ştergere a prezenţei acestei biserici din viaţa spirituală românească, de denigrare a activităţii sale, acolo unde aceasta nu putea fi nicicum trecută sub tăcere.

A rezultat, astfel, o istorie „inversată" a Şcolii ardelene, din care factorul confesional-cultural catolic unit era minimalizat, dacă nu eliminat cu totul. Reprezentanţii ei apăreau acum mai curând ca nişte gânditori laici, îmbibaţi de spirit ştiinţific şi filosofic, abia aşteptând să scuture tutela bisericească ierarhică, ispitiţi de idei nonconformiste şi suspecţi de francmasonerie.

Era o exagerare de sens contrar celei iniţiale, a exclusivismului pro-unit. Susţinătorii ei nu erau animaţi însă numai de spirit polemic, în slujba propagandei oficiale, ci şi de intenţii bune: de a demonstra integrarea culturii române în cea europeană şi, implicit, faptul că locul ei în Europa „marelui secol filosofic" nu era unul marginal.

Problema este aceea a proporţiei în care, în dezvoltarea intelectuală a reprezentanţilor Şcolii ardelene, au contribuit formarea teologică, atrăgând şi pe cea politică, rezultată din lecturi şi, eventual, din circulaţia orală a ideilor luministe.

Ponderea celei dintâi nu are cum să fie pusă în discuţie. Cea de-a doua este de admis, însă cu ceva mai multă prudenţă decât au manifestat-o exegeţii ei.

Învăţaţii Şcolii ardelene nu par a mărturisi lecturi directe din marile opere filosofice ale Luminismului. Calitatea lor de teologi, de clerici, studiile în instituţii catolice, într-un climat mintal conservator, nu le-ar fi permis să se adâncească în asemenea gen de lecturi, şi nici să le agreeze.

Clericalismul, catolic şi ortodox deopotrivă, nu simţea atracţie pentru raţionalismul şi anticlericalismul operelor „de vârf" din producţia occidentului. De aceea, elanul cultural-politic din răsăritul continentului s-a sprijinit pe istorie, unde întâlnea exemplele de virtute civică şi politică ale vechilor romani. Pe filonul romanităţii românilor, aceste nobile calităţi puteau fi opuse cu succes nobleţei feudale, de origine mai recentă şi pornindu-şi adesea ascensiunea de la un act de forţă brutală.

Ideile principale ale Luminismului – emanciparea politică prin cultură şi instrucţiune, teoria contractului social, drepturile naturale, libertatea omului etc. – au fost dezvoltate de acest cuprinzător curent de gândire într-o veritabilă doctrină. Dar ele nu erau inedite: în formulări mai puţin tranşante, totuşi suficient de explicite, figurau în doctrina bisericii, în opera lui Toma de Aquino şi în aceea a unor scolastici spanioli târzii, din secolele XVI-XVII (Vitoria, Mariana, Suarez).

Învăţaţii Şcolii ardelene puteau deci, fără a evada dintre hotarele formaţiei lor clericale, catolice, să fi cunoscut asemenea idei filosofico-politice, unele din ele având o fundamentare morală, ce se întâlneau încă în opera lui Aristotel, magistrul scolasticii. Când Inocenţiu Micu cerea ca poporului român care suporta cele mai multe sarcini pentru susţinerea statului să se împărtăşească de avantaje proporţionale cu acestea, el nu enunţa, de fapt, o teză democratică modernă, ci anticul principiul moral al aşa-numitei „justiţii distributive"; ea proclama că acela ce susţine o sarcină e în drept să se bucure şi de avantajele ei.

Un alt element care a subţiat interpretarea surselor Şcolii Ardelene a fost de sorginte naţionalistă. Fiind reprezentanţii ei anteluptătorii libertăţii şi unităţii naţionale, multor cercetători (mai ales că nici nu prea cunoşteau de la sursă acest aspect al problemei…) le-a părut apriori de neconceput ca aceste mari figuri să fi fost în relaţie cu cultura maghiară şi să se fi inspirat din idei vehiculate de scrieri ale ei din epocă.

Or, nu constituie o erezie recunoaşterea faptului că lucrurile au stat astfel: cultura maghiară, în secolul al XVII-lea, se afla şi ea în plin proces de receptare a ideilor luministe, iar intelectualii români ardeleni, cunoscând limba maghiară, n-au socotit a comite un păcat contra naturii atunci când preluau şi prelucrau din această cultură puncte de vedere care, în principiu, le conveneau, fiind aplicabile stării naţiunii române şi scopului emancipării sale politico-sociale. Şcoala ardeleană a fost împotriva privilegiilor nobiliare maghiare, dar n-a văzut motive de a nu merge alături cu ideile şi cu aspiraţiile elementelor social-politice şi intelectuale înaintate ale naţiunii maghiare.

Exponenţii Şcolii ardelene au afirmat o arzătoare mândrie de neam, pe care au apărat-o apelând, când era nevoie, la ascuţişul unei polemici mai dezvoltate, mai sistematice, decât fuseseră izbucnirile indignate ale cronicarilor (Petru Maior, antologicul „cuvânt înainte" la *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, sau disputa filologică cu B. Kopitar).

„Cu adevărat din sânge roman a să naşte, mult iaste" – scria lapidar, Samuil Micu. Sau Ion Budai-Deleanu: „Destul că neamul românesc custă şi face în Dacia o naţiune de frunte, dintre mai multe milioane alcătuită, care nu doreşte altă, numai ca prin o mai mare cultură să se poată apropia de celelalte neamuri politice a Europei…

… Fost-au vremi când nația aceasta, acum necunoscută, era cea mai întâie başte apărătoare, şi pieptul creştinătății asupra preputincioşilor otomani.

… Ei, de când s-au pomenit, pururi români se au numit şi acum încă aşa se numesc.

… Toate neamurile de pre împrejur au socotit pre români ca şi un neam purcezătoriu de la romani … Limba românească nu purcede de la nici o altă limbă, fără de la limba poporului romanilor".

Acut sentiment al istoriei, mândrie de neam, conştiință a unei identități strălucite, mândrie a vechimii şi a neclintirii credinței – factor de afirmare a unui rol în cultură, în pofida aparențelor care sugerau contrariul: „Strămoşii românilor, precum sângele în vine, aşa credința lui Hristos în suflet de la Roma au adus cu sine în Dachia" (Petru Maior). „Frumos şi desfătat lucru este a ceti cărți … Singuri noi, românii, suntem de această scumpă vistierie mai lipsiți, măcar că ne tragem vița de la cel mai vestit şi mai mărit neam în lume, adică de la romani". (Zaharia Carcalechi).

Nişte „protocronişti" *avant-la-lettre*, aceşti oameni, au ceva de *iluminați* în ei, în alt înțeles decât al afinităților cu Luminismul. S-a vorbit, nu odată, de „exagerările" Şcolii ardelene, în problemele originii poporului român şi a limbii sale. Unele au fost reale, ca de pildă afirmarea originii pur romane. Dar teza n-a fost susținută de toți reprezentanții ei, după cum o seamă din exagerările atribuite acestora le-au dezvoltat, în fapt, epigonii lor din secolul al XIX-lea, din aşa-numita „Şcoală latinistă".

Proclamarea unei origini ilustre mai era încă, în veacul al XVIII-lea, o reminiscență din mentalitatea medievală, în mare parte din straturile superioare şi mijlocii ale societății europene. Românii ardeleni s-au integrat într-o mentalitate curentă, ce furniza şi un instrument al revendicării de drepturi egale.

„În zorile lumii moderne – scria Mircea Eliade – „originea" se bucura de un prestigiu aproape magic. A avea o „origine" bine stabilită însemna, de fapt, a te prevala de o viziune nobilă. „Suntem urmaşii Romei" – repetau cu mândrie intelectualii români din veacul al XVII-lea şi al XIX-lea.

Conştiința descendenței latine era însoțită la ei de un fel de participare mistică la măreția Romei".[1]

„Suportul mitic al reprezentării de sine şi al reprezentării celuilalt generează *ideologia* ca fundament al normelor de interacțiune socială".[2]

Principalii reprezentanți al Şcolii ardelene s-au aflat, de la un timp, în conflict cu autoritarul episcop de la Blaj, Ioan Bob. Au intervenit şi motive personale, care adesea sunt spre blamul episcopului, dar care nu întotdeauna pun în lumină favorabilă pe „cei trei mari", îndeosebi pe destul de turbulentul Şincai.

Pe lângă aceste motive, rezultând clar din sursele biografice, mai era şi o chestiune de atmosferă: catolicismul central-european era cuprins din interior de o tendință de contestare a rigidității ierarhice a autorității bisericeşti, tendință încurajată de politica iosefină, doritoare de a avea „mâinile libere" în inițierea şi aplicarea reformelor ei, unele cu implicații ecleziastice (De ex. Decretul de toleranță, 1781).

Versiunea germană a *Galicanismului* din Franța, acest curent numit *febronianism* (după numele de Justinus Febronius sub care a scris episcopul auxiliar de Trier, Nikolaus von Hontheim) tăgăduia dreptul papilor de a se amesteca în probleme laice şi susținea primatul instituției conciliului în biserică.

În anii ’80 ai secolului criza s-a accentuat, după ce câțiva arhiepiscopi germani au adoptat, în spiritul de mai sus, aşa-numitele „Puncte de la Ems”, iar un episcop italian a convocat un sinod la Pistoia, cu scopul precis de a susține politica ecleziastică a marelui duce de Toscana, Leopold, fratele şi urmaşul la tronul imperial al lui Iosif al II-lea.

Opoziția netă a papilor Clement al XIII-lea şi Pius al VI-lea, cât mai ales consternarea provocată în biserică de legile anticlericale ale Revoluției franceze au diminuat ecourile febronianismului, nu fără a lăsa însă urme, de pildă în exprimarea de puncte de vedere prosinodale în organizarea bisericii unite, de către un Petru Maior.

Întrebarea finală rămâne: ce a fost Şcoala ardeleană, ca fenomen cultural-politic? A fost a o variantă a Luminismului european, sau o valorificare a oportunităților de instruire superioară, oferite unei părți a clerului român ardelean de unirea cu biserica Romei şi de studiile în instituții de învățământ teologic şi în arhive din Viena şi Roma? Între universal şi național se impune adoptarea unei căi de mijloc, evitând „teze” preconcepute.

Ardelenii s-au aflat, atunci, la interferența a două orizonturi spirituale: luminism-deist, non-istorist, deci raționalist, şi cosmopolit, şi cel care iradia din jurul Blajului şi al Oradiei – clerical-dogmatic, istorist şi național.

În fond, ideile reformatoare ale românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea şi-au avut sorgintea în conştientizarea stării grele a poporului şi a datoriei de a se apleca asupra soartei celor aflați în suferință.

În sprijinul lor, şi ştiindu-se folosi de ele, au venit: deschiderea culturală către Occident, ideile filosofice ale timpului – cu deosebire cele ce subliniau importanța instruirii ca o condiție a emancipării politico-sociale, şi politica absolutist-luminată a iozefinismului care a găsit convenabilă pentru scopurile ei o relativă reechilibrare între colectivitățile naturale sau organizate din imperiu: etnii, confesiuni, stări sociale.

Din toate acestea a rezultat un proces spiritual calitativ nou: explozia – s-ar putea spune – a conştiinței identității unui neam, deopotrivă pe orizontala şi verticala existenței sale istorico-politice.

Se năştea o națiune …

[1] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, 1978, p. 171.

[2] „Revista de cercetări sociale”, 4 (1997), nr. 3, p. 96.

ROLUL PREGĂTIRII TEOLOGICE ÎN FORMAREA INTELECTUALITĂȚII ROMÂNEŞTI DIN TRANSILVANIA

Poporul român din Transilvania a trăit o lungă perioadă de timp în care el n-a avut condițiile necesare spre a-şi putea forma o pătură intelectuală. La acest nivel s-au ridicat doar indivizi izolați care odată ajunşi pe treapta afirmării, în numeroase cazuri s-au asimilat cu etniile dominante din punct de vedere politic.

Aproape singura treaptă intelectuală, până la care românii ardeleni au putut înălța pe unii dintre ei a fost cea preoțească. Faptul în sine, considerat dintr-o perspectivă istorică generală, n-ar fi ceva deosebit, întrucât se cunoaşte proporția copleşitoare în care, în toată Europa medievală, biserica şi cultura teologică au reprezentat cultura, au contribuit la păstrarea şi transmiterea ei peste generații, ori au intermediat dezvoltarea altor variate domenii de cunoaştere, având ca bază de plecare teologia şi credința, sau, în unele cazuri, distanțându-se de ele, dar şi atunci obligate fiind a-şi determina relația cu această matrice fundamentală a gândirii vremii.

Ceea ce însă constituie la românii ardeleni un caz particular al problemei schițate este numărul foarte redus al celor ce aveau acces chiar şi numai la modesta condiție a preoției, iar pregătirea teologiei era şi ea cât se poate de sumară, astfel încât cu greu am putea vorbi de formarea, în cadrul acestui proces, a unei pături care să se poată numi „intelectualitate". Cei care ar fi putut aspira la includerea în cadrul ei erau prea puțin la număr, prea slab şi unilateral pregătiți.

Cu toate acestea, în preoțimea şi în învățătura teologică, atâta şi aşa cum au fost ele, au încolțit germenii viitoarei ridicări a poporului român prin cultură.

Situația descrisă a cunoscut o schimbare începând cu secolul al XVIII-lea.

S-a dezvoltat mult, în istoria culturii noastre, tema şansei pe care unirea religioasă cu biserica romană a unei părți din românii ardeleni a oferit-o unui număr tot mai mare dintre aceştia de a-şi apropria nu numai o formație teologică temeinică, la nivelul exigențelor vremii, dar şi acele cunoştințe întinse de istorie şi filologie care au constituit argumente ale originii şi ale continuității poporului român, ale dezvoltării conştiinței sale naționale moderne, şi ale luptei sale sistematice, programatice pentru drepturi sociale, politice şi naționale.

Subscriind la această realitate a istoriei noastre, e necesară însă o completare, arătând că secolul al XVIII-lea s-a remarcat printr-o propensiune generală a societății europene în favoarea factorului cultural şi al instrucțiunii lărgite. Că în acelaşi secol, autoritățile Imperiului habsburgic, până la tronul imperial, au fost câştigate pentru idei de reforme parțiale, între care intrau şi cele din domeniul culturii.

Prin urmare, indiferent de favorizarea temporară de care uniții au beneficiat, pe acest plan, şi de decalajul, tot temporar, pe care această favorizare l-a condiționat, românii ardeleni au fost capabili, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, să depăşească atât înapoierea lor culturală în general, cât şi decalajul introdus pentru o vreme de sciziunea confesională apărută în interiorul lor.

Generația „Școlii Ardelene”, pe care o putem aşeza, cronologic, în funcție de perioada de activitate publicistică intensă a reprezentanților ei, între anii 1780-1820 a constituit, cel puțin prin calitate, dacă nu şi prin cantitate, întâia veritabilă intelectualitate românească din Transilvania. Ea a fost urmată, tot ca un corp profesional relativ bine conturat, de generația premergătoare revoluției de la 1848, care a avut apoi şi rolul de căpetenie în conducerea mişcării.

În cazul amândurora, biconfesionalitatea s-a estompat treptat şi intelectualitatea ardeleană a anului de cumpănă 1848 a fost una națională, supraconfesională.

În etapa Şcolii Ardelene rolul pregătirii teologice în formarea intelectualilor români a fost cvasitotal. Cu excepția lui Ioan Piuariu-Molnar, nu vedem să fi fost vreunul din oamenii de mare cultură ai perioadei care, în întregime sau în parte, să nu fi avut această pregătire de bază, indiferent căreia din cele două confesiuni a aparținut.

Generația pre-paşoptistă începe a număra în rândurila sale câțiva jurişti şi profesori, dar aceştia din urmă au de obicei la bază tot studiile teologice, cărora la adaugă preocupările filosofice, pe care tot teologia li le-a mediat.

Să amintim astfel pe Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, George Barițiu, Andrei şi Iacob Mureşianu, Al. Papiu-Ilarian, Ioan cavaler de Puşcariu şi nenumărați alții, îndărătul activității publice a cărora – exceptându-l pe Cipariu – nu s-ar bănui, la prima impresie, trecerea lor prin învățământul teologic, care – aşadar până la mijlocul secolului trecut a rămas piatra de temelie a formării şi ascensiunii intelectualității româneşti.

În legătură cu aceasta mai semnalăm un fapt prin care procesul respectiv dobândeşte o altă perspectivă şi dimensiune.

Teologia a fost, pentru mii de tineri proveniți din straturile țărăneşti, şansa ascensiunii lor sociale. Înființarea preparandilor a adăugat acesteia şi pregătirea pentru cariera de învățător.

Ambele sunt, în prima jumătate a veacului trecut, la un nivel calitativ în general corespunzător timpului, astfel că, deşi inspecțiile şcolare şi vizitațiile canonice mai semnalează cazuri de dascăli şi de preoți necorespunzător pregătiți, situația de ansamblu este incomparabil schimbată în bine, față de cea de cu un secol înainte.

Ajungem acum la fenomenul social pe care ni-l propusesem a-l semnala. După ce mulți tineri se ridicaseră de la condiția rurală la cea intelectual-preoțească, un timp ascensiunea socială spre noi trepte, sau îndreptarea spre alte profesiuni a rămas staționară, în absența mai ales a condițiilor materiale. Una din consecințele situației acesteia a fost fenomenul căsătoriilor în foarte mare număr în interiorul corpului social al preoțimii. Preoții şi fiii lor se căsătoreau frecvent cu fiice de preoți, fiicele sunt măritate de preferință cu preoți.

Înseamnă că această perioadă pe care, dintr-un punct de vedere, am numit-o mai sus „staționară”, a cunoscut totuşi un progres în sensul consolidării sociale, materiale şi numerice a categoriei intelectuale preoțeşti.

Alegem un singur exemplu care nu vedem că ar putea fi contrazis prin invocarea de numeroase altele contrare, în cuprinsul societății româneşti ardelene. Fratele lui George Barițiu, Alexandru, el însuşi preot[*], şi-a măritat cu preoți 5 din cele 6 fete ale sale. Tot astfel nu mai e necesar să recurgem la exemple pentru a demonstra

faptul atât de bine cunoscut al îndreptării preferențiale a fiilor de preoți către teologie, de multe ori cu intenția de a urma tatălui ca titulari în parohie.

Cam din jurul anului 1860 teologia şi tagma preoțească vor vedea însă diminuându-se rolul lor precumpănitor de până atunci. Ele vor împărți şi cu alte profesiuni cu studii superioare compunerea intelectualității ardelene; s-ar putea chiar vorbi, după 1880, de o retranşare a lor pe un plan secund ca pondere social-politică şi culturală, în favoarea juriştilor, a altor profesiuni libere din sectorul economico-financiar, a profesorilor, a medicilor.

La fel ca în secolul al XVIII-lea, pentru care am subliniat intervenția *mai multor* factori care au concurat la ascensiunea intelectualității româneşti pe bază ecleziastică, şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au intervenit mai ales factori obiectivi şi extrinseci care au reaşezat proporțiile între felurite categorii profesionale ale intelectualității, făcând să înceteze preeminența elementului clerical.

Aceşti factori au fost mai numeroşi, astfel că punerea lor completă în evidență ar necesita un mic studiu sociologic, aparte. Ne oprim asupra unuia, care ni se pare deopotrivă important şi explicit: evoluția sistemului politic al fostei monarhii habsburgice de la absolutism la constituționalism. În prima fază, biserica şi membrii ei au avut în mod firesc un rol fruntaş în lupta politică şi în promovarea culturii, deoarece clerului superior îi erau acordate unele prerogative de excepție, şi membrii săi, chiar atunci când se expuneau mai cu îndrăzneală pentru cauza poporului, erau mai feriți de rigorile legii şi ale arbitrariului puterii.

În faza a doua, condițiile vieții politice se schimbă: politica depinde mult acum de disputele în jurul proprietății funciare şi de circulația proprietăților mobiliare. Se instituie, deşi cu numeroase lipsuri, un sistem electoral, cu mecanisme de desfăşurare în care clerul nu se mai poate implica direct. Programele politice se susțin în adunări electorale, în parlament, în presă – forme de activitate ce reclamau o altă pregătire şi profesiune, în special pe cea juridică.

Conştiința națională şi revoluția de la 1848 au fost pregătite în principal de preoțime (a se rememora cunoscutul vers al lui Andrei Mureşanu „Preoți cu crucea-n frunte"), pe când Partidul Național, mişcarea memorandistă şi Unirea din 1918 au fost în primul rând opera juriştilor secondați eficient de elemente bancare, şi de alte categorii, printre care şi de preoțime.

Când Şaguna a rostit cuvintele: „Flere possum sed juvare non", marele prelat n-a exprimat o incapacitate personală, ci a intuit modificarea condițiilor obiective ale luptei politice, care nu mai permiteau clerului aceleaşi forme de militantism, nici în politică, nici în cultură, domenii în care se forma o categorie profesionistă, o jurnalistică şi o tagmă scriitoricească nouă, cu o tentă pronunțat laică, abordând alte teme şi înnoindu-şi mijloacele de expresie artistică.

În încheiere, încercăm a trasa o subliniere menită a reliefa cel mai mult tema pe care pe scurt, totuşi poate cu prea multe digresiuni istorice şi sociologice, ne-am propus să o tratăm. O subliniere întemeiată - o recunoaştem cu precauția cuvenită - pe unele ipoteze şi impresii ce ar putea fi judecate drept subiective, ca provenite din atracția sentimentală a ardeleanului pentru această parte a românimii, pe care o simte cu deosebire apropiată sufletului său.

Să rostim deci încă odată titlul nostru, dar sub formă de întrebare: „Ce a dat intelectualității româneşti transilvane pregătirea teologică, atât de întinsă în cadrul formării ei?”

În primul rând, i-a pus baza unui prim strat de cunoştințe de nivel superior, apropiate de cele oferite de o cultură avansată. Aceasta, firește, în câmpul teologiei propriu-zise, apoi al filosofiei, al istoriei, al lingvisticii.

A aşezat în intelectualitatea ardeleană o disponibilitate majoră pentru ceea ce curent sunt numite ştiințele umaniste. Prestigiul acestora şi al celor ce le cultivau a predominat de departe alte ocupații. În fond, chiar dreptul, cu osatura lui romană şi cu abundența de texte latineşti, era tot un fel de „umanioară” în maniera de atunci.

A trebuit să treacă mai multă vreme decât dincolo de Carpați, pentru ca ardelenii să păşească spre a-şi forma şi ceea ce se cheamă o „intelectualitate tehnică”.

A dat acestei intelectualități a noastre un anume stil de gândire, caracterizat prin rigoare logică, prin reținerile în fața efuziunilor imaginative. Ardelenii n-au fost mari romantici, şi până în anii ’80 ai veacului trecut n-au dat, cu excepția lui Budai-Deleanu şi a lui Andrei Mureşanu, - autori ai câte o sigură reuşită literară – mari poeți. Până la Coşbuc, şi nici chiar în opera acestuia nu prea mult, lirismul nu i-a caracterizat, universul lor sentimental fiind disputat de o gândire ordonată, în care, spre pildă subiectivul credinței era integrat într-un *sistem* interpretativ al existenței lumeşti şi al celei transcendente.

Rigorii logice şi propensiunii spre obiectiv, formația teologică i-a pus înainte rigoarea morală. Evident, multă lume ar putea zâmbi cu tâlc şi a declara că e vorba de o laudă de sine. Credem însă că e o realitate faptul că ardeleanul are o tendință, ce duce uneori până la rigiditate incomodă, înspre respectul legilor, civile cât şi morale. Ceea ce înaintea unora îl face uşor respectat, dar şi uşor nesuferit.

Am conchide că abundența sorbirii din sursa teologică a făcut din intelectualitatea ardeleană un grup uman cu anumite trăsături specifice, nu neapărat superioare altora, ci doar întrucâtva altfel, şi care nu îl diferențiază şi nu-l opun tipului național român, ci îi completează imaginea de ansamblu.

[*] şi căsătorit cu o fiică de preot.

UNELE FRĂMÂNTĂRI ÎN BISERICA UNITĂ ÎN ANII PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Perioadele de criză din societate, care lasă să se întrevadă reaşezarea ei pe alte temelii şi în alte structuri, determină de obicei, la toate nivelurile, tendințe de reconsiderare a valorilor şi a statutelor comunităților şi instituțiilor.

Primul război mondial a fost o asemenea perioadă de criză, confirmată mai ales de schimbările adânci petrecute în anii următori încheierii sale. Dar încă în timpul desfăşurării tragediei, semnele şi aspirațiile către schimbări au început a se manifesta.

Nici insula de echilibru şi de pace spirituală care era Biserica Unită din Transilvania, nu s-a putut sustrage de sub efectele evenimentului zguduitor pentru întreaga omenire. A avut să suporte urmări directe: suspiciunea autorităților statului austro-ungar față de ea, ca şi față de toți românii din monarhie, cu deosebire după intrarea României în război pentru eliberarea Transilvaniei; evacuarea intempestivă a mitropoliei, de la Blaj la Oradea, şi revenirea la reşedința tradițională după aproape un an; cenzură şi alte restricții de activitate; presiuni spre a o determina să se desolidarizeze de cauza națională românească, care n-au putut fi ocolite decât cu multe greutăți şi riscuri.

Toate aceste împrejurări tulburi au creat o anumită carență de autoritate şi de coeziune, în spațiul căreia şi-au făcut loc expresii ale unor nemulțumiri, ale unor critici şi ale unor cerințe de reforme în organizarea bisericii. Problemele acestea se mai puseseră şi înainte, dar acum ele au luat un caracter de campanie, li s-a acordat publicitate în coloanele ziarului oficial „Unirea”, au fost sprijinite atât de personalități de frunte, cât şi de cercuri largi ale preoțimii provinciale.

O chestiune care a mobilizat interesul cercurilor ecleziastice unite a fost reforma consistoarelor, susținută prin întinse articole de fond semnate „Alfa” în numerele din 29 şi 30 iunie 1917 ale ziarului „Unirea”.

Ele încep prin a constata că în biserica unită nu s-a discutat niciodată sistematic această problemă, deşi „ar fi trebuit văzut de mult că izvorul binelui şi al răului public în biserică rezidă în caracterul fie impecabil, fie defectuos al organelor centrale”.[1]

E o aserțiune care anunță intenția unei dezbateri tranşante, argumentate în continuare prin deplângerea faptului că în biserica unită nu există un control public, un for de apel, o reprezentanță de opinie, care să aprobe, să dezaprobe ori să tragă la răspundere organele executive bisericeşti.

Misiunea aceasta, continuă articolul, ar trebui să o îndeplinească un organ bisericesc autonom, de mult aşteptat atât de preoți cât şi de mireni, dar care nu are perspective a se statornici curând.

Cu atât mai puțin cu cât – şi aici se pune în lumină o altă circumstanță care a precipitat declanşarea acestei dispute – guvernul pregătea un proiect de autonomie catolică, în prevederile căruia însă biserica unită nu ocupa o poziție distinctă; adică în cazul legiferării proiectului, autonomia ei se confunda cu a bisericii romano-catolice, fără nici un fel de clauze diferențiale. Prin urmare – spunea autorul articolului – dacă autonomia distinctă a Bisericii greco-catolice nu are speranțe a fi obținută, în schimb reforma consistoarelor (care însemna, în fapt, tot un pas în direcția unei autonomii interne lărgite) era realizabilă printr-o acțiune proprie a bisericii.

Această reformă, aşa cum rezultă din textul articolului, ar fi trebuit în primul rând să transforme statutul consistoriului, dintr-un organ pur consultativ, de opiniile căruia episcopul ținea seamă numai după cum considera el potrivit, într-un organ „constituțional” bisericesc, ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru episcop, chiar şi atunci când acestea ar fi fost, eventual, contrare opiniilor sale.

Al doilea punct al reformei preconizate se referea la modul de constituire a consistoarelor. Şi acesta ar fi trebuit modificat, deoarece dacă ponderea hotărârilor lor ar fi crescut, rezulta de la sine că trebuia să se întărească şi caracterul lor reprezentativ.

În forma existentă atunci, arată articolul, consistorul se compune din canonici şi aşa-numiții asesori consistoriali. Ambele categorii erau numite sau invitate de episcop să asume demnitatea respectivă, fără ca acesta să fie obligat să se consulte cu cineva asupra persoanelor care le compuneau.

De aceea consistoarele sunt o instituție formală, în ultimă instanță toate deciziile revenind episcopului, respective mitropolitului. Aceasta cu toate că la Blaj fusese proclamat, se pare pe timpul mitropolitului Vancea, un „constituționalism bisericesc”, adică o mai largă competență a consistorului în a se exprima. Măsura era însă ineficientă, câtă vreme modul de designare a membrilor acestui corp rămăsese pe mai departe la latitudinea exclusivă a titularului arhiediecezei.

Articolul formulează dezideratul acestui al doilea aspect al reformei în cuvinte neobişnuite de severe: „Vrem să ieşim din atmosfera aceasta astmatică de birocratism, să vedem avânt, întinerire, dar şi pricepere de muncă pe toate terenurile”.[2]

De reținut este şi faptul că „Unirea”, un organ de presă oficial care îndeobşte era considerat şi ar fi trebuit să fie moderat, conformist, invocă drept argumente în această cauză spiritul reformist general, laic, al veacului: „ … Pentru asigurarea unui viitor, azi neamurile aplică mijloace noi şi îşi creează instituții noi”.[3]

În concluzie, se preconizează ca în consistoare să fie pe viitor reprezentate „toate interesele, în mod vrednic", şi pentru aceasta corpul asesorilor consistoriali să fie ales de cler, de instituții culturale, de mireni, să aibă un mandat temporar şi să fie răspunzător față de cei care l-au ales.[4]

Dezbaterea se aprinde în numărul 38, din 7 iulie 1917, printr-un articol intitulat „La reforma consistorului", semnat „Un preot de la sate". Se declară entuziasmat de ideea reformei, - „cuvânt nou, magic, mântuitor!" Atacă problema distribuirii parohiilor, afirmând că cele bune se conferă pe sub mână, şi numai cele slabe se publică la concurs. Cere ca la atribuirea tuturor parohiilor vacante să participe reprezentanții aleşi ai clerului, iar sistemul existent al asesorilor consistoriali să fie desființat, întrucât aceştia se dovedesc „incompetenți, neinformați şi inactivi". Limbajul articolului atinge violența, atunci când afirmă, criticând activitatea asesorilor, că „seminarul arhidiecezan rămâne puşcăria de lângă sfânta catedrală".[5] „Nu-i destul – mai exclamă ireverențios anonimul autor – să ai 6 clase aici, şi 6 ani la Roma: mai trebuie şi calități personale probate".

Acest articol a stârnit, cum era de aşteptat, resentimente în cercurile bisericeşti, astfel că „Unirea", în nr. 42 din 21 iulie 1917, încearcă o explicație, o atenuare a impresiei create, din care rezultă mai degrabă alăturarea redacție la ideea reformei, întrucât afirmă că „n-a văzut în opiniile publicate anterior nici o răzvrătire şi nici un amestec în drepturile şi prerogativele episcopale, ci numai exprimarea unor dorințe justificate". Totuşi, ea declară că nu împărtăşeşte tonul articolului semnat „Un preot de la sate", în care unele stilizări puteau fi mai norocos formulate, altele chiar omise.

Redacția mai afirmă că „n-a dat importanță frazeologiei, când era vorba de chestiuni principiale", căci ea nu poate închide coloanele ziarului în fața unor curente menite a înviora viața publică bisericească.

Ni se pare, din această foarte reticentă retractare, că „Unirea" ocupa în întreaga dezbatere o poziție de frondă față de autoritatea arhidiecezană.

Publicarea de către Zenovie Pâclişanu, în numerele 68 şi 69, din luna septembrie, a unui foarte documentat studiu intitulat „Consistoarele noastre în lumina istoriei", apărut anterior şi în „Cultura Creştină", ne face să credem că reputatul istoric a fost printre inițiatorii ideii de reformă, deoarece studiul său demonstrează că în biserica unită, cu începere din secolul al XVIII-lea, a avut loc un proces lent de restrângere a competenței organelor consultative de pe lângă episcopi şi o creştere a autorității exclusive a acestora din urmă.

Rolul lui Pâclişanu e confirmat de concluziile studiului său: să se găsească mijlocul de a se da şi clerului *din afară* rolul cuvenit în conducerea eparhiilor; consistorul să fie format în proporție de 1/3 din asesori cu mandat limitat în timp, aleşi de cler în sinodul diecezan. Se face aluzie şi la faptul că sinoadele diecezane se țin prea rar şi se preconizează ca în compunerea sa completă, cu membri numiți şi aleşi, consistorul să aibă competențe de a se pronunța în alegerile de protopopi, viceprotopopi, parohi, şi în anumite procese ecleziastice, având a-şi ține şedințele lunar, sau cel mult la 2 luni o dată.

Ca un ecou la una din propunerile conținute în studiul lui Zenovie Pâclişanu, în 19 decembrie 1917 „Unirea" publică un apel direct la convocarea unui sinod arhidiecezan, semnalând câteva probleme stringente

care ar trebui să stea în atenția acestuia, şi întrebându-se retoric: „oare n-ar fi vremea ca şi preoțimea să ia parte la rezolvarea lor?"

Articolul argumentează că „alt răsunet ar avea glasul arhiereilor, dacă s-ar vedea că la spatele lor stau preoții, cari sunt reprezentanții naturali ai bisericii şi ai poporului român".[6]

*

* *

Problema unei reforme în biserică a fost pusă şi pe alt plan, după încetarea din viață a mitropolitului Victor Mihali, în ianuarie 1918. Pregătirile pentru alegerea viitorului mitropolit au prilejuit pe de o parte meditațiile firești asupra calităților morale pe care ar trebui să le întrunească viitorul ales. Dar pe de altă parte – ca un alt semnal de criză internă – pregătirea alegerii a fost punctată cu articole în care persoana mitropolitului defunct şi instituția mitropolitană erau supuse unor critici neaşteptat de dure.

În numărul din 18 aprilie 1918 al ziarului se recomandă viitorului ales să nu continue regimul antecesorului său, - „duhul mocnit, inaugurat la Blaj, care mai bine de două decenii a inficiat întreg organismul arhidiecezan. De la mitropolitul Vancea încoace – continuă acelaşi atac postum la adresa lui Victor Mihali – în afară de iscălirea actelor, aproape nimic nu s-a făcut, pentru întinerire şi avânt".[7]

Redacția, exprimându-şi şi ea poziția, dar în termeni mai moderați, aşteaptă de la viitorul mitropolit să fie om de inimă, să nu stea izolat, ci să îmbrățişeze întreaga noastră biserică. Să simtă toate bucuriile şi durerile adevărate ale poporului. Să nu fie omul birocratismului, ci să susțină legăturile necesare, şi în sus, şi în jos, la cler şi popor. Averile cele mari ale fondurilor să nu mai fie încuiate cu şapte lacăte, ci să formeze artera principală prin care să pulseze *Blajul cel nou*.[8]

„Unirea" este şi în această problemă într-o postură mai de avangardă şi polemizează din nou, ca şi pe tema reformei consistoarelor, cu revista „Cultura Creştină", în acele momente mai conservatoare. Dar ziarul pare a folosi tonul critic şi pentru a putea susține o revendicare de fond, extrem de importantă. Reluând o temă pusă pe tapet de „Gazeta Transilvaniei" încă de la alegerea anterioară de mitropolit, înainte cu 25 de ani, „Unirea" cere ca biserica să aibă dreptul *să aleagă* direct persoana mitropolitului, şi nu doar un număr de trei candidați, din care ministerul cultelor să numească pe unul, după preferința sa. Se cere, aşadar, o modificare de procedură care ar fi însemnat, în cazul acceptării, o consolidare a autonomiei bisericii.

Fără a se pronunța formal, Zenovie Pâclişanu pledează şi el în acelaşi sens, atunci când îşi încheie un articol cu sentința: „Numai acela poate urca pe tronul mitropolitan, pe care-l vrea clerul".[9]

*

* *

Episoadele pe care le-am descris atestă, fără îndoială, o anumită atmosferă de criză în biserica unită. Dar ele atestă mai ales faptul că această biserică, deşi respectuoasă, în general, față de tradițiile şi normele sale consacrate, şi trecând, în unele etape ale istoriei, prin momente de mare rigiditate, generatoare de fiecare dată de proteste şi frământări, n-a fost totuşi închisă pentru critici şi dezbateri, n-a fost lipsită de receptivitate față de apelurile la înnoire, rostite din interiorul ei.

Credem că a contribuit la această acceptare a deschiderii spre reforme, spre modernizare, creşterea calităţii intelectual-profesionale a clerului însuşi, secondată de dezvoltarea, cam de prin deceniile 1880-1890, a unei intelectualităţi laice unite de înaltă ţinută şi afirmându-şi competenţele şi talentele în multiple direcţii.

Ideile de înnoire, chiar dacă nu înfăptuite de îndată, apăreau cumva ca o prevestire, ca o desfăşurare paralelă cu marea cale a înnoirii naţionale româneşti, ce avea să fie consfinţită prin actul Unirii politice din 1918.

[1] „Unirea", XXVII (1917), nr. 35, p. 1.

[2] „Unirea", XXVII (1917), nr. 36, p. 1.

[3] *Ibidem*, l.c.

[4] *Ibidem*, l.c.

[5] „Unirea", XXVIII (1917), nr. 38, p. 1.

[6] „Unirea", XXVII (1917), nr. 77, p. 1-2.

[7] „Unirea", XXVIII (1918), nr. 25, p. 3.

[8] *Idem*, XXVIII (1918), nr. 23, p. 1.

[9] „Unirea", XXVIII (1918), nr. 26, p. 1.

PROPAGANDA PENTRU SUPRIMAREA BISERICII GRECO-CATOLICE ÎN ANII 1945-48

Împrejurările suprimării bisericii greco-catolice prin şirul de acţiuni dintre octombrie-decembrie 1948 nu sunt încă elucidate pe de-a-ntregul. Ele se vor lămuri numai dacă vor fi scoase vreodată la lumină documentele provenite de la instituţiile statului, sau de la alte instanţe, în care, în perioada premergătoare lui decembrie 1948, au fost consemnate schimbările de păreri şi propuneri urmate de măsurile privitoare la soarta ce se rezerva bisericii unite.

Ni se pare improbabil să se facă o asemenea amplă dezvăluire. E verosimil că multe din aceste documente au fost distruse, iar împotriva publicării celor care eventual se mai păstrează sunt coalizate destule interese.

De aceea, în explicarea faptelor respective suntem reduşi la informaţiile tendenţioase, compuse de la nivel oficial, pentru înşelarea opiniei publice, şi la deducţii rezultate din citirea acestora printre rânduri. Astfel de deducţii nu înseamnă, firește, certitudini, dar ele ne pot totuşi apropia de adevăr.

Cercetarea informaţiilor ce apar în presa vremii, începând cu anul 1945, este instructivă, întrucât, aşa cum se ştie, după preluarea puterii de către partidul comunist toate ştirile au ajuns sub controlul puterii şi tot ce se publica servea unor scopuri ale ei. Câtva timp, opinia publică n-a sesizat acest fapt, dar astăzi, oricine îşi dă seama de semnificaţiile minuţios gândite ale celor mai mici amănunte inserate în presă.

Încă la începutul lunii ianuarie 1945 era susţinută justeţea unui decret al regimului antonescian, criticat de către greco-catolici. Decretul în cauză stipulase că în cazul trecerii unei comunităţi la o altă confesiune, întregul ei patrimoniu avea să treacă, împreună cu ea, în beneficiul noii confesiuni. Este semnificativ faptul că în timp ce tot ce se făcuse de către guvernarea antonesciană era taxat drept criminal, nul şi neavenit, tocmai acest decret se bucura, în ianuarie 1945, de o apreciere semi-oficială.

Pentru a-i apăra validitatea se recurgea şi la digresiuni – grăitoare şi ele, ca metodă – constând în atacuri împotriva „catolicismului latifundiar şi încărcat de privilegii în dauna oropsitului << neam schismatic >> de valahi.”[1]

Articolul încheie vorbind de „beneficiarii acestui nazism milenar” [catolicii, N. N.] care nu vor să li se reducă nimic din privilegii. „Dar azi … deodată cu zorile unei ere cu adevărat democratice, trebuie să se purceadă la o egalitate şi în acest sector … Epoca de dreptate şi egalitate care începe, să ne aducă o egalitate sinceră şi în situaţiile materiale ale confesiunilor” [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 1, p. 3].

Propaganda pregătitoare a loviturii împotriva bisericii unite a continuat prin două procedee corelate: primul, indirect, dar nu fără rost în piesă, a constat în acele declaraţii elogioase la adresa URSS prin care se reliefa comunitatea de credinţă religioasă între poporul român şi cel rus, aceasta fiind un factor de apropiere politică, mai ales fiindcă – după cum constata un remarcabil gânditor al ortodoxiei – biserica se bucura în URSS de un „regim de libertate”, fapt constatat de respectiva şi respectabila persoană în cadrul unei călătorii de documentare la faţa locului. [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 24-25, din 17 iunie, p. 1-3 sub semnătura lui Dumitru Stăniloaie].

Al doilea procedeu a fost cel direct, al intensificării atacurilor frontale la adresa Sfântului Scaun şi a Uniţilor. Iată unele exemple: „Cine nu ştie că puţin ani înaintea războiului, papa a lansat o categorică enciclică împotriva comunismului. Nu mai departe decât acum câteva zile, Radio Moscova a îndreptat o aspră filipică împotriva Vaticanului, pentru atitudinea lui profascistă şi pentru faptul că în cuprinsul lui se pun la cale toate acţiunile contrare spiritului democratic în mers.” [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 4, p. 1.].

Un alt exemplu: „Uniţii … au pierdut forţa armată (?). Le-a rămas numai veninul minciunii. Dar va veni vremea când nu-l vor mai avea nici pe acela. Căci neamul acesta blând şi omenos nu va putea răbda multă vreme

astfel de simbriaşi în sânul lui … Îi va lepăda de la sine şi se va aduna într-o singură turmă sub cupola de lumină şi adevăr a Bisericii Ortodoxe Române. Securea e la rădăcină, ca să curețe poporul românesc de vâscul strein ce-i falsifică sufletul." [*Ibidem*, nr. 7 din 11 februarie 1945, p. 1.].

Mai departe: în martie 1945 s-a publicat în presă un lung şir de atacuri împotriva Unirii şi a credinței greco-catolice, precum şi un articol aparte care afirma în încheiere că dacă Micu Klein ar trăi, el „ar porni în fruntea poporului şi preoțimii să îngenuncheze iarăşi sub bolta de lumină a ortodoxiei româneşti, la altarul neamului. Şi aşa, să fim iarăşi una, peste toate vijeliile istoriei şi peste toate încercările vieții."

Şi e citată apoi o cuvântare mai veche, din 1928, a mitropolitului Nicolae Bălan care spusese despre uniți că: „voi … cu biserica voastră … nu sunteți decât un incident trecător în lunga istorie a poporului român." [„Telegraful Român", nr. 93/1945, nr. 12-13, pp. 1, 3-5, 7].

Aceste atacuri prevesteau trecerea la acțiune împotriva bisericii greco-catolice şi ele ar fi trebuit să o pună în gardă încă de atunci. În loc de aceasta, din partea ei s-au lansat apeluri la unire religioasă sub faldurile catolicismului. Chemările acestea au iritat teribil pe cei ce erau invitați să le dea curs, au servit spre a fi intepretate drept o provocare şi o instigație pornită din afară.

Pe neaşteptate, lucrurile au părut însă a se linişti, şi timp cam de doi ani nu se mai întâlnesc asemenea atacuri directe. O explicație ipotetică, a acestei schimbări ar fi că întreaga acțiune de suprimare a greco-catolicismului din Europa răsăriteană a fost gândită şi ordonată de Moscova, executată fiind de organele de stat în subordine, după o punere în scenă care se repeta de la un loc la altul. La aceasta au aderat de bună voie, s-au lăsat înşelate, ori au fost silite să participe instituții şi persoane din biserica ortodoxă, din întreg teritoriul de obedință comunistă.

Regimul moscovit, când îşi propunea mai multe acte reprobabile, în diferite locuri, le desfăşura pe rând, deşi după un plan aproape identic, socotind asta drept o probă de subtilă strategie.

Cel de suprimare a greco-catolicismului a avut două obiective: biserica ucraineană şi biserica românească din Ardeal. Propaganda violentă din 1945 pare să arate că, inițial, acțiunea trebuia să lovească în uniții din România. Dar Kremlinul a apreciat, probabil, că în 1945 regimul comunist din România, abia instaurat, nu era încă suficient consolidat pentru a fi sigur de succes într-o eventuală confruntare internă. Şi, mai ales, el avea nevoie de recunoaştere internațională, ceea ce, înşelând copios puterile occidentale, şi lăsându-se acestea copios înşelate, s-a şi întâmplat, însă numai peste vreun an şi jumătate.

S-a preferat aşadar de către strategii de la Kremlin să dea prima lovitură în Ucraina de Vest, unde organele represive sovietice erau mult mai acasă. E probabil că încetarea sau slăbirea temporară a campaniei anticatolice în România a fost o măsură tactică, în aşteptarea de a se consuma agresiunea împotriva uniților ucraineni. Ea trebuia neapărat săvârşită în 1946, fiindcă atunci se împlineau 350 de ani de la unirea religioasă de la Brest, iar stalinismul agrea asemenea aniversări pentru a-şi pune în aplicare felurite uneltiri, crezând că astfel manipularea opiniei publice devine mai credibilă.

Este edificatoare urmărirea scenariului după care a decurs suprimarea bisericii unite ucrainene. La 20 februarie 1946 un grup de clerici din rândurile acesteia (sau pretinşi astfel …) au prezentat mitropoliei Kievului

un act prin care se exprima dorința întoarcerii la ortodoxie. Dându-se curs neîntârziat acestei „dorințe", în zilele de 8-10 martie s-a organizat la Lvov (Lemberg) un mare sobor care a hotărât să-i reprimească întru credința pravoslavnică pe frații ce rătăceau de 350 de ani în bezna catolicismului. Când au aflat că li se împlineşte dorința, aceştia au vărsat, acolo pe loc, lacrimi de bucurie. Hotărârea soborului a fost acceptată şi înarticulată de mitropolia Kievului, iar guvernul sovietic al Ucrainei a adoptat justele măsuri administrative cerute de împrejurări.

Articolul care relatează evenimentul se încheia astfel: „Va avea oare parte şi poporul nostru de o asemenea bucurie? Convingerea noastră este că da, chiar dacă ar fi să aşteptăm până la 7 octombrie 1948, când se împlinesc 250 de ani de la actul unirii de la Bălgrad."

Ce concluzie se poate trage din succesiunea rapidă a evenimentelor descrise? Se observă limpede că în Ucraina s-a petrecut, punct cu punct, scenariul care avea să fie jucat în Transilvania, între octombrie-decembrie 1948, şi pe care articolul de mai sus îl prezicea fără nici o jenă. Asemănarea până în amănunte ne determină să afirmăm că ambele acțiuni au avut o sursă comună, şi aceasta se identifică în ordinele guvernului sovietic. Dacă n-ar fi fost inițiate după acelaşi plan şi coordonate de un centru unic, ele n-ar fi putut realiza o asemenea coincidență în vorbe, în înscenări şi în fapte.

După consumarea tragediei uniților ucraineni, considerată, desigur, un mare succes, propaganda pregătitoare suprimării bisericii unite din Ardeal a fost reluată. Venea rândul celui de-al doilea „duşman" …

În aprilie 1948 a apărut o rău prevestitoare modificare a legii cultelor, prin care se instituia obligativitatea inventarierii tuturor bunurilor mobile şi imobile ce constituiau patrimoniul fiecărui cult în parte. Datele trebuiau comunicate degrabă Ministerului Cultelor, pentru ca acesta să-şi poată exercita „dreptul de verificare şi control." [„Telegraful Român", nr. 96/1948, nr. 3-4, din 16 aprilie 1948, p. 2].

Ofensiva propriu-zisă a fost declanşată de mitropolitul Nicolae Blan, prin cuvântarea rostită la Blaj, la centenarul revoluției de la 1848. În urma acesteia, ceea ce era în pregătire devenea evident. Mitropolitul vorbise în termeni categorici de necesitatea unității bisericeşti, declarându-o un imperativ al deplinei unități naționale.[2] El argumentase, falacios, că Habsburgii, nemaiavând putere asupra noastră [Ce descoperire, în anul 1948! … N.N.], nu ne mai pot împiedica de a ne readuce iarăşi pe toți la un loc.

Şi încheia cu chemarea: „Întoarceți-vă acasă!", care avea să devină sloganul mereu repetat în acele luni şi zile de tristă aducere aminte, pe când cuvântarea în întregime a fost popularizată şi elogiată ca fiind „pe linia de cugetare şi simțire a conducătorilor revoluționari de la 1848 şi a zecilor de mii de țărani români" … [„Telegraful Român", nr. 96/1948, nr. 9-10, p. 3-4].

Un discurs şi mai categoric a rostit patriarhul Iustinian Marina, cu prilejul instalării sale, în iunie 1948. El a vorbit, cu un vocabular întru totul împrumutat clişeelor propagandei comuniste, de „ultimele zvârcoliri ale cezaro-papismului, instrument al noilor imperialişti, de a menține dezbinarea între frați, de a folosi clerul bisericii greco-catolice ca instrument de slujire a scopului lor de dominație, [acest cler fiind] singura lor nădejde, întrucât poporul greco-catolic este alături de întregul nostru neam". Patriarhul exulta, amintind abdicarea „ultimului stâlp

al cezaro-papismului şi imperialismului în aceste locuri, ultimul Hohenzollern" …… [„Telegraful Român", nr. 96/1948, nr. 11-12, p. 2].

În august 1948 a urmat denunțarea Concordatului cu Roma, apoi noua lege a cultelor, despre care ziarul „Telegraful român" afirmă că n-a mai fost elaborată şi promulgată în condiții umilitoare, ci în deplină libertate față de o satrapie ca acea a Vaticanului". [96/1948, nr. 21-22, p. 1]. În fine, legea învățământului, în comentariul căreia aceeaşi foaie acceptă suprimarea şcolilor confesionale, laicizarea învățământului, deplasarea accentului pe învățământul de tip practic, prin care se vor mai pune limite celui teoretic, fabricant de „ciupercărie intelectuală". Se acceptă de asemenea încetarea predării religiei în şcoli, mai ales că – spune articolul respectiv – „aşa cum se preda, era şi inutilă". [96/1948, nr. 23-24, din 5 septembrie 1948, p. 1]

Prin rândurile de față, având în aparență accente aspre, n-am voit să acuzăm pe nimeni pentru cele petrecute, în afară de regimul stalinist şi de acoliții săi de atunci din fruntea statului român. Am constatat, am consemnat şi interpretat fără prejudecăți datele ce au ajuns la cunoştința publică, într-o versiune inspirată de oficialități, între anii 1945-1948.

Nu voim să acuzăm pe nimeni, deoarece avem convingerea că trebuie să ne apropiem de depăşirea resentimentelor acumulate în trecut, oricâte urme dureroase au lăsat acestea.

După cum a reieşit mai sus, biserica ortodoxă – prin unele persoane - a acceptat şi salutat actul din 1948[3]; în parte a fost indusă în eroare pentru a socoti că săvârşeşte un lucru de folos credinței sale şi neamului; la această poziție au împins-o atât propaganda obtuză şi prelungită din interiorul ei timp de peste două secole, cât şi aceea, nu lipsită de rafinament, în care ea s-a lăsat prinsă de autoritatea statului, dirijată de diabolica maşinărie ideologică sovietică, în anii 1945-1948. În fine, o parte iarăşi însemnată a aceleiaşi biserici a fost silită prin diferite metode, de aceiaşi factori, să accepte rolul nefast pe care l-a jucat.

Crezând în împlinirea dezideratului – legitim din punctul ei de vedere – al restabilirii unității religioase a românilor, ierarhia superioară a bisericii ortodoxe s-a complăcut în iluzia că întreaga acțiune se va desfăşura fără frământări prea mari. Nu s-a aşteptat la amploarea şi la dârzenia rezistenței şi nici la reacția de extremă brutalitate a autorităților statului. A fost împinsă astfel a se asocia acesteia, prinsă fiind în cursa unui joc din care nu mai putea ieşi fără mare primejdie, fiindcă, după normele regimului, cel ce dădea înapoi, sau schița un gest de indulgență pentru un acuzat, era de îndată asimilat cu acesta.

Din punctul de vedere a ceea ce ar fi trebuit să fie solidaritatea creştină, păşirea ierarhiei ortodoxe împotriva unei alte biserici creştine a fost o eroare de principiu.

Aşa cum au fost instrumentate şi cum au decurs, evenimentele din octombrie-decembrie 1948 au avut semnificația cea mai gravă nu doar în tragedia bisericii greco-catolice. Ele au constituit o tragedie națională, care n-a lovit numai în victime ci, într-un anume fel şi în executanți şi beneficiari.

[1] Până la reformele lui Cuza, în vechea Românie numai mănăstirile, închinate sau nu, dețineau 24,6 % din fondul funciar al țării, procent care se adăuga cel în proprietatea sau posesia instituțiilor bisericeşti obişnuite. Prin urmare, nu numai catolicismul a fost latifundiar …

[2] Permanenta confuzie din partea ortodoxismului între confesiune şi naţiune, obligate – în concepţia sa – să fie identice.

[3] Pe care l-a sărbătorit solemn şi în 1998.

NAŢIONALITATE ŞI APARTENENŢĂ CONFESIONALĂ

Pare de neînţeles că raportul dintre apartenenţa cetăţeanului la o naţionalitate, şi în acelaşi timp la o confesiune, mai poate suscita discuţii. Cu atât mai mult cu cât acestea sunt reactualizate reclamându-se străvechi

tradiţii creştine, deşi mărturisirea credinţei creştine în cadrul oricăreia din confesiunile sale n-a fost niciodată corelată cu categoriile social-politice de naţiune sau naţionalitate.

Prin îndemnurile lui Isus şi prin acţiunea apostolilor, creştinismul a devenit o religie cu ineluctabilă vocaţie universalistă. În timpul cam de o mie de ani de după jertfa pe cruce a Mântuitorului, „toate neamurile" Europei (iniţial şi ale Orientului Apropiat), cu neînsemnate excepţii, au fost încreştinate. În tot acest interval, bătrânul continent a văzut în cuprinsul său învălmăşire de etnii nenumărate. Faţă de nici una biserica n-a manifestat o exclusivă preferinţă, sau reacţie de respingere, altfel decât din considerente legate de existenţa ei, ca instituţie.

Atunci când, în interiorul bisericii, au apărut confesiunile, mai întâi cele două mari – de obedienţă romană şi constantinopolitană – apoi cele din cadrul mişcărilor de Reformă din secolul al XVI-lea, - luteranismul, calvinismul, anglicanismul etc. – acestea, şi altele mai mărunte, nu s-au creat pe bază de deosebiri etnice bine definite. De altminteri, până în secolul al XVI-lea nici n-au existat naţiuni şi naţionalităţi, în sens modern. Catolicitatea romană şi ortodoxia răsăriteană n-au exprimat în perioada săvârşirii schismei dintre ele o delimitare între – să spunem – italieni şi greci. Ambele au întrunit sub oblăduirea lor spirituală o pluralitate de etnii, atât occidentale cât şi orientale.

Ortodoxia şi-a creat, prin autocefalie, o structură acomodată câte unui popor şi statului acestuia. A fost consecinţa unor evenimente istorice. În secolul al VII-lea, centrele de înaltă autoritate religioasă din Orient – patriarhiile din Ierusalim, Alexandria şi Antiohia – au căzut în sfera dominaţiei musulmano-arabe. Ceea ce a întărit mult poziţia patriarhiei de la Constantinopol, sprijinită activ şi de autoritatea imperială bizantină. Dar în 1453 şi această ultimă veche patriarhie răsăriteană a ajuns sub stăpânire otomană, fiind astfel în dificultate de a-şi mai exercita autoritatea spirituală asupra bisericii orientale. În aceste condiţii, a fost o consecinţă logică şi necesară faptul că biserica ortodoxă a tins către autocefalie etno-statală, ca spre forma posibilă şi eficientă a organizării sale.

Dar ea nu are de ce să aşeze în prim-plan această realitate rezultată din considerente practice, în condiţii istorico-politice determinate. Sub raport dogmatic – şi acest fapt contează – ortodoxia nu este „naţională", nu este un agregat de unităţi ecleziastice „naţionale". În pofida aparenţelor, este, în fond, una, pe deasupra limitelor de organizare statală, create din alte necesităţi decât ale credinţei. În ultimă instanţă, şi ea rămâne o biserică plurinaţională suprastatală, universalistă în planul esenţial, al credinţei, al doctrinei.

Dacă examinăm confesiunile apărute în mişcarea de Reformă, vom constata nişte fapte evidente: toate au apărut într-un anumit spaţiu „naţional", dar niciuna nu a rămas între limitele acestuia. Luteranismul a fost adoptat de o parte din germani, din elveţieni, din olandezi, din finlandezi, din populaţia unora din ţările baltice, de danezi, suedezi şi norvegieni.

Calvinismul s-a răspândit printre elveţieni (din mijlocul cărora a pornit), francezi, englezi şi scoţieni, olandezi, o mică parte dintre germani şi polonezi şi printre numeroşi maghiari.

Antitrinitarienii sau unitarienii, avându-i ca întemeietori ai confesiunii lor pe doi fraţi italieni, s-au fixat ca o minoritate confesională în Anglia, Polonia şi Transilvania.[1]

Aşadar, nicăieri şi niciodată confesiunea nu a apărut corelată cu factorul etnic, național. Dacă ar părea cuiva că prin anglicanism s-a exprimat în Anglia un specific național, impresia se risipeşte la prima cercetare avizată a genezei acestei confesiuni. Când a denunțat legătura bisericii engleze cu Roma, regele Henric al VIII-lea n-a pornit acest pas pentru a satisface un interes superior de stat. A acționat din motive personale, pe care el, şi, ulterior, urmaşii săi la tron, le-au convertit în rațiuni de stat şi s-au complăcut în a le prezenta ca atare. Ceea ce nu va împiedică după scurtă vreme calvinismul (răspândit în Scoția şi Anglia sub numele de prezbiterianism şi puritanism) să zdruncine din temelii această biserică anglicană.[2]

Să aducem însă argumentația şi pe alt teren decât al istoriei.

Credința este o atitudine spirituală care vizează transcendentul, vrea să instituie un dialog şi o comuniune sufletească a omului cu Divinitatea. În forma ei veritabilă, ea nu este şi nu ar trebui să fie influențată de nici un considerent „lumesc". Alegerea acestei căi a credinței are un caracter liber, necondiționat, strict interior omului. Pentru cel sincer pătruns de sentimentul credinței, aceasta, împreună cu formele sale instituționalizate – confesiunea, biserica etc. – sunt fapte şi obligații superioare celor instituite de voința omenească şi de puterile lumeşti: pentru credință, el este gata să le înfrunte pe acestea, chiar cu prețul sacrificiului de sine.

Națiunea, naționalitatea, sunt produse ale dezvoltării istorice real-concrete; au rădăcini biologice, economice, sociale, intelectuale. Oricât de sublim şi de sublimat ar fi, în vremurile moderne, sentimentul național, el exprimă apartenența individului la o comunitate de sorginte şi de structură imanent-umană. Solidaritatea cu ea este perfect legitimă, dar ea nici nu se confundă, nici nu se opune credinței: fiindcă sunt categorii sufleteşti-mentale situate pe planuri diferite ale spiritualității. Într-o societate bine întocmită, cultă, condusă de oameni normali, niciodată nu se va pretinde cetățeanului loial (ba chiar niciunuia) să săvârşească ceva împotriva conştiinței sale de om al credinței. Ar fi un atentat la libertatea omului.

La fel, nici instituțiile bisericeşti nu se vor împotrivi simțirii naționale, şi se vor feri să o jignească. Chiar dacă diverse, - națiunea şi credința sunt categorii coexistente, conciliabile, după cum o dovedeşte existența actuală a tuturor statelor civilizate şi oprobriul cu care opinia publică acoperă excepțiile de la această regulă.

Astfel stând faptele, să ne întrebăm: ce se realizează prin sintagma „biserică națională", reclamată de biserica ortodoxă română ca titlu în exclusivitate?

În primul rând, expresia este *fundamental* incorectă, deoarece, cum demonstrează toată istoria bisericii universale, nici o biserică, nici o confesiune creştină, nu poate revendica epitetul de „națională", altfel decât forțat, eventual la modul figurat.

În al doilea rând, ea este incorectă *din punct de vedere politic*, fiindcă nu toți românii sunt ortodocşi. Majoritatea lor da, însă o parte sunt greco-catolici şi romano-catolici – în cazuri izolate şi de alte confesiuni – iar dacă n-ar fi fost persecuția din 1948, confesiunile neortodoxe în rândul etnicilor români ar însuma cam 15 %.

Oare românii de altă religie decât cea ortodoxă nu fac parte din comunitatea națională, fiindcă aparțin unor biserici „ne-naționale?"

Se doreşte poate obținerea unei simple recunoaşteri onorifice, neurmate de nici un privilegiu? Ar fi de mirare, şi ar fi perfect inutil, fiindcă prestigiul unei biserici nu creşte prin adaos de epitete ornante.

Nu e oportun să faci pe cineva să se simtă exclus din vreuna din comunitățile cu care s-a identificat de sute şi de mii de ani, insinuând formule aparent banale, dar care în ultimă instanță se dovedesc şi se resimt ca discriminatorii.

Tot acest „imbroglio" e incitat gratuit, prin confuzia voită între categorii sociale, afective şi mentale diferite: națiunea şi confesiunea, nelăsate să conviețuiască în pace şi respect reciproc.

Spus pe înțelesul tuturor: poți fi un bun fiu al oricărei confesiuni, indiferent de ce națiune eşti; poți fi adevărat şi bun român, indiferent cărei confesiuni aparții.

În ambele ipostaze, convingerea sinceră şi profundă e hotărâtoare, pe deasupra nuanțelor etnice sau confesionale.

[1] N-ar fi concludent să ne ocupăm de confesiuni cu totul mărunte, şi nici de proliferarea acestora după „diaspora" europeană în alte continente.

[2] După o statistică relativ recentă, în Marea Britanie (deci Anglia, Scoția, Wales şi Irlanda de Nord) 55 % din populație este anglicană, restul alți protestanți, catolici şi diverse confesiuni minore.

TRANSILVANIA LA RĂSCRUCE

LITERATURA ARDELEANĂ ŞI IDEALUL UNIRII

Dezvoltarea conştiinţei naţionale şi cristalizarea idealului unităţii politice a întregii naţiuni române sunt teme dezbătute intens, de multă vreme, de către ştiinţele consacrate fenomenelor social-politice, în frunte cu istoriografia.

Pe parcursul acestor dezbateri s-a alunecat spre unele exagerări, pe de o parte în sensul anticipării momentului istoric al apariţiei acestor două elemente fundamentale din mentalitatea noastră colectivă modernă, iar pe de altă parte în acela de a le considera cu precădere spontane, pornite din straturile largi şi adânci ale poporului, şi îmbrăţişate timpuriu de aceste straturi.

Astfel de reprezentări ale proceselor respective nu sunt a se dezminţi, ci doar a se corecta. Deşi există şi opinia contrară, cu argumente ce merită luate în considerare, în ce ne priveşte suntem de părere că, în afara unor

germeni, valorile intelectuale şi sentimentale ale ideii şi idealului naţional nu se elaborează iniţial pe o bază largă, nu pornesc de jos, ci de la vârf, sunt opera unei elite spirituale avansate. Din focarul acesteia, ele iradiază şi sunt asimilate în cercuri tot mai întinse ale poporului, prin instrucţiune, lectură, comunicare şi propagandă orală, sau sub impactul unor evenimente dramatice, cum a fost, de exemplu, revoluţia din 1848. În cursul acesteia numeroşi indivizi s-au confruntat direct cu situaţii revelatoare, care I-au obligat a-şi gândi existenţa colectivă într-o nouă perspectivă. „Patriotismul se învaţă" – a fost sentinţa unui specialist al problemei, în concluzia studierii genezei fenomenului.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează acest nou univers de idei şi de sentimente în trăirea poporului se afirmă cu deosebire pe tărâm politic şi cultural. În cadrul celui de-al doilea se formează o literatură militantă, care dezvoltă pas cu pas temele predilecte ale ideii naţionale: dragostea de ţară, de pământul natal, solidaritate sufletească, slăvirea trecutului comun de suferinţe şi de glorie, virtuţile colective, dragostea şi dorinţa de libertate, de independenţă, de unire a celor de-o limbă, proiecţia unui viitor fericit pentru poporul ce tinde să-şi realizeze aceste deziderate.

Funcţia trezirii şi dezvoltării conştiinţei propriului destin a împlinit-o, la românii ardeleni, ca şi la alte popoare, literatura, şi în primul rând poezia – gen în cuprinsul căruia sonoritatea verbală, înclinaţia spre retorică, abundenţa utilizării imaginilor şi a hiperbolelor se recomandau pentru a crea o atmosferă emoţională în jurul temelor sale.

Vom evoca, mai spre final, opera unor mari poeţi de la începutul secolului nostru, în care idealul patriotic panromâneasc al ardelenilor a ajuns la expresia lui cea mai înaltă. Literatura română ardeleană n-a însemnat însă numai câteva personalităţi de mare talent – un Coşbuc, un Iosif, un Goga. Pe toată durata secolului al XIX-lea ea s-a exersat în producţii poetice. E drept că, în majoritatea lor, au fost modeste ca valoare, unele atrăgându-şi fulgerele criticii lui Titu Maiorescu, cărora George Barițiu le-a răspuns, argumentând împotriva mentorului implacabil al „Junimii" că intelectualii ardeleni sunt şi au datoria de a fi în primul rând luptători pentru cauza poporului, pentru cauza naţională. Ceea ce se impune în primul plan talentului lor este *mesajul,* mobilizarea conştiinţelor: ei nu au răgazul cizelării estetice a versurilor.

Argumentul nu era decât parţial convingător. E adevărat că poezia patriotico-naţională este un gen dificil, pândit de primejdia banalităţii grandilocvente, dar faptul nu constituie o scuză, fiindcă s-au evidenţiat în poezia patriotică destui poeţi care au ştiut face să fuzioneze mesajul politico-naţional cu realizarea sa artistică.

În cazul nostru, producţiile despre care ne-am propus a scrie trebuie acceptate cu indulgenţă, cu oarecare duioşie, ca pe nişte primi paşi şovăielnici ai unui copil, sau ca primele cugetări îndrăzneţe, avântate, ale unui adolescent.

Ioan Budai-Deleanu a fost calificat de unii istorici literari drept cel mai mare poet epic al literaturii române din Transilvania.

Cunoscuta sa epopee, *Ţiganiada*, cuprinde numai câteva expresii izolate, aducătoare aminte de un sentiment patriotic incipient.

În vreo două cânturi revine sintagma „iubita ţară" sau „draga ţară".

În cântul al VII-lea se află un elogiu al vitejiei în luptă şi o lamentare pentru soarta grea a poporului şi a ţării:

„O neamul meu, de tot ovilit /înjosit/"

sau

„Şi tu gemi, supusă Muntenie"

Despre cetăţeanul unei republici, poetul spune că:

„Lui îi e patria ca dulcea mamă."

Sentimentul patriotic e exprimat în chipul cel mai eficient în câteva versuri din finalul poemului …

„Şi dacă-i hotărât din vecie,
Patria să cază fără vină,
Aceeaşi soartă şi a noastră să fie:
Un mormânt ne astupe şi o ţărână
Vrăjmaşului alta nu rămână
Decât pământul şi slava română."

Tot la începutul secolului al XIX-lea bănăţeanul Dimitrie Ţichindeal traducea şi adapta, pentru înţelegerea cititorului român, fabulele luministului sârb Dositei Obradovici. Printre rândurile acestor istorioare moralizatoare el ia apărarea românilor, calomniaţi de alte neamuri, şi strecoară accente de mândrie naţională:

„Unii zic că românul fuge de starea ostăşească: fuge, vezi bine, că nimeni nu l-a învăţat a preţui binele patriei; însă tot sunt la oaste mulţi români, care sunt bune şi alese cătane." Este tema virtuţilor ostăşeşti, care va străbate, cu ecouri adânci, istoriografia şi literatura romantică şi care, în fapt, n-a încetat nici astăzi.

Cunoscut pentru îndelungata sa activitate de redactor al „Gazetei de Transilvania", Iacob Mureşianu, vărul lui Andrei, a avut şi încercări poetice, mărturisind atât bunele intenţii, cât şi defectele începuturilor şi ale unui talent modest. O poezia a sa, „Orfelinul", la lectura căreia se pare că, în timpul de demult, au curs ceva lacrimi, dezvoltă tema – frecventă în romantism – a sacrificiului în luptă, punând mai presus de toate binele naţiunii:

„Când tatăl meu, cu fruntea în creţe strâns tăiată:
Ascultă, dragă-mi zise – eu astăzi plec să mor,
Să mor, numai naţiunea să-mi fie liberată!
……
Ascultă,-mi zise aspru: eu merg la bătălie,
Duşmanul limbii noastre, tiranul, taie tot!
Ah! Astăzi mor mai bine, decât iar în sclavie
Să-ţi duci şi tu viaţa, române strănepot!"

Sunt versuri melodramatice, care astăzi nu s-ar mai putea nici compune, nici gusta. Dar ele se adresau unui public până atunci neştiutor de politică. Mesajul lor trebuia formulat în termenii unei terapii de şoc. Evident,

în mare măsură aceste formule declamatoare erau şi produsul unei încă reduse dezvoltări a mijloacelor de exprimare poetică.

Cea mai cunoscută şi mai reuşită creaţie poetică a unui ardelean, mai înainte de generaţia Coşbuc-Goga, a fost, indiscutabil, „Răsunetul" lui Andrei Mureşianu.

Ritmul solemn, amplitudinea perioadei acestor versuri, imaginile avântate şi relativ puţinele lor imperfecţiuni formale generează receptarea cu un fior interior a mesajului lor sobru şi puternic. Parcurgând toate temele crezului naţional – grandoarea istoriei, numărul şi eroismul românilor – poemul conţine cele dintâi referiri explicite la unitate, atunci când deplânge:

„Oarba neunire la Milcov şi Carpaţi"

şi adresează apelul înflăcărat:

„Români din patru unghiuri! Acum, ori niciodată,
Uniţi-vă în cuget, uniţi-vă-n simţiri!"

La o poezie a sa, mai puţin cunoscută, intitulată „Glasul unui român", Andrei Mureşianu a pus acest moto semnificativ pentru starea de spirit a poporului român:

„Toţi oamenii au o patrie, numai eu nu am."

Vehicularea idealului naţional s-a desfăşurat în secolul trecut, aşa după cum e cunoscut, în relaţie apropiată cu idealurile democratice. Stat naţional, în viziunea de atunci, însemna un act de justiţie, de care aveau să se împărtăşească, pe toate planurile, toţi cetăţenii. Talentatul scriitor şi memorialist Ioan Codru Drăguşanu, într-un capitol din opera sa „Călătoriile unui român transilvan în ţară şi străinătate", devenită populară sub titlul „Peregrinul transilvan", a dat expresie acestei îngemănări dintre idealul naţional şi cel democratic într-o suită de aforisme surprinzător de moderne. „Unde nu e stat naţional, nu e naţiune" – scrie el, debutând cu o sentinţă tranşantă, deşi, în fapt, discutabilă. „Unde nu e guvern popular, statul e himeră naţională, iar naţiunea – un aglomerat de indivizi /numai/ cu oarecari particularităţi omogene."

Şi continuă:

„O adevărată naţiune e numai acolo unde poporul e bine reprezentat prin guvernul său: e acolo unde toate simţurile, toate puterile şi toate lucrările ţintesc spre unul şi acelaşi scop: vaza şi reputaţia, respectul şi gloria poporului în afară, bunăstarea şi mulţumirea fiecărei clase, a fiecărui individ înăuntru …"

Autorul citat dezvoltă, aşadar, o apologie a statului naţional, a statului unitar şi democratic.

Prezenţa idealului unităţii naţionale în literatura ardeleană s-a conturat mai desluşit în perioada 1859-1877 şi, bineînţeles, în deceniile următoare.

Fiindcă între limitele anilor menţionaţi s-a format o Românie, spre care se puteau îndrepta corect dorinţele de unire ale ardelenilor, iar această Românie a devenit independentă, fapt care dădea şi mai multă justificare aceloraşi dorinţe de unire politică.

Încă înainte cu câţiva ani de unirea principatelor, folcloristul Atanasie Marienescu, într-o poezie stângace, intitulată „Poetul şi muza română", zugrăvea perspectiva unei ţări întinse pentru naţia română, o patrie puternică, înălţată prin victorii la mărire eternă, populată cu eroi, înfrăţiţi între ei şi uniţi în lupte.

Originar din Oltenia şi strămutat în câmpia Aradului, devenit redactor la ziarul „Albina” din Pesta, poetul Iulian Grozescu, un talent promițător, dar stins din viață la numai 33 de ani, înscria acest catren în poezia intitulată „Dor de libertate”:

„Frați cu frați într-o unire
Pentru țară să lucrăm,
Cu coroană de mărire
Fruntea ei să-nconjurăm.”

Se observă cum termenul de țară, fără a fi explicitat, designează de-acum, ca şi la Atanasie Marienescu, *altă* țară decât Austria sau Ungaria în care trăiau românii ardeleni: descrierile ei, gesturile ce i se adresează sunt în mod evident ale unei țări proprii visate, ale țării a românilor.

Numeroase poezii au fost inspirate ardelenilor de războiul de independență din 1877-1878. Nereuşite în comparație cu ale lui Alecsandri, câteva s-au datorat lui Zaharia Boiu, profesor la Sibiu şi redactor la revista „Transilvania”. Iosif Vulcan, plecând de la apelul foarte util, însă prozaic din punct de vedere literar, al colectelor pentru ostaşii români, se avânta într-o perorație în subtextul căreia se descifra gândul unității naționale:

„Căci suntem de voi departe,
Frați de dincolo de Carpați,
Însă-n orişicare parte
Vă iubim ca nişte frați.
Şi-n iubirea cea frățească
Noi nutrim un vis sublim:
Nu-i putere să ne-oprească
Ce în inimă simțim!”

Prolificul şi longevivul scriitor Petre Dulfu (a trăit 97 de ani), originar din părțile Sălajului şi Sătmarului, dar stabilit în România, omagia pe eroii căzuți în acelaşi război, scriind că: „Din a lor cenuşe curând o să renască, cereasca libertate – unind pe frați cu frați.”

O victimă, nu tocmai nevinovată, a acerbelor critici ale lui Titu Maiorescu, a fost bihoreanul Iustin Popfiu. Păcătuind şi el prin retorism facil, a dedicat unele poezii ale sale evenimentelor de dincolo de Carpați, dintre 1859-1863, şi a evidențiat ecoul lor în rândul românilor ardeleni. Invocă Divinitatea să asculte suspinele amare ale patriei române şi să o ajute ca „în brațu-i veştezit” să renască viața, astfel ca lumea „să vadă cu mirare, o nouă Românie, sub scutul său mărit!”

O odă tunătoare scrisă la 24 ianuarie 1862, spre a aniversa Unirea Principatelor, se întreabă, iarăşi cu certe subînțelesuri:

„Ce-nseamnă acel cântec solemn, de bucurie,
Ce umple-a tale plaiuri, frumoasă Românie?
Ce ca un fulger trece dincoace de Carpați
Şi află un răsunet la frații depărtați?”

Puțini sunt probabil aceia care, neavizați, ar bănui sub numele de familie al lui Ioan Scipione Bădescu pe un ardelean născut la poalele Meseşului, nu departe de Sânmihaiul Almaşului. Şi poate că tot nu prea mulți sunt cei care-l cunosc pe acest ardelean strămutat şi el în vechea țară, ca autor al marşului care începe cu cuvintele „Trompetele răsună în munți şi pe câmpii" şi conține versurile mobilizatoare:

„Un dor pe toți îi poartă: să-şi vază iar moşia
Unită, mare, mândră … Trăiască România."

Sunt de reținut, evident, epitetele: *Unită, mare*, care se vor alătura în permanență imaginii României de la 1918.

Şi era pe la 1880 când, la Viena, la un concurs al societății „România Jună", foarte tânărul pe atunci Andrei Bârseanu, a scris imnul „Pe-al nostru steag a scris unire", curând pus pe note de Ciprian Porumbescu.

Criticul atât de exigent şi nu prea concesiv față de acest gen de creație poetică, George Călinescu, nu s-a putut abține să nu numească marşul astăzi ostracizat al lui Şt. O. Iosif, „La arme!" – „o Marsilieză română, cu vibrație proprie, independentă de vreun miraj muzical". Şi cita, printre altele, versurile:

„Şi-i scris în cartea celor viitoare
Că va să vină ceasul preamărit
Când mândru străluci-va-ntre popoare,
Ca soarele, aici în Răsărit!"

Mai erau doar cinci ani până când profeția avea să se împlinească, deşi, mai apoi, această strălucire avea să se întunece de câteva ori, sub câte un nor tragic.

În literatura română ardeleană, poezia lui Octavian Goga a constituit o realizare rar întâlnită şi egalată în oricare literatură. Ea a însemnat convertirea tendinței naționale în poezie pură, cea dintâi rămânând totuşi vibrantă, perceptibilă. O poezie simbolică, pe nicăieri declarativă (până la „Cântecele fără țară"), o poezie în care apelul la revoltă, la luptă, nu se exprimă printr-un strigăt, ci îşi soarbe seva emoțională din amărăciunea ancestrală a bocetului popular.

Ambianța românească ardeleană devine sub pana lui Goga – scria acelaşi Călinescu – „un Purgatoriu în care se petrec evenimente procesionale, în care lumea jeleşte misterios, împinsă de o putere nerevelabilă, cu sentimentul unei catastrofe universale.

De ce cresc aici numai flori, şi câmpii sunt de inutilă mătase? De ce – se întreabă criticul – tot norodul cântă coral, şi – adăugăm noi – adună audiență de privighetori din alte țări? De ce apele au grai? De ce bocesc toți, ca-ntr-un apocalips? Pentru ce această tulburătoare ceremonie?

Mişcarea poeziei e dantescă şi jalea a rămas pură, desfăcută de conținutul politic."

Şi totuşi, acesta fiind miracolul ei, poezia lui Goga deşi realizată ca act artistic pur, rămâne cea mai global şi mai consecvent *mesianică* poezie din literatura noastră. I s-a prezis, grăbit, că îşi va pierde actualitatea şi forța, o dată împlinit idealul pe care-l invocă. Prezicere neconfirmată. Recitească oricine, astăzi, aceste versuri, şi cutremurarea lor o va simți la fel ca înaintaşii noştri, înainte cu peste nouă decenii, când volumul intitulat simplu

„Poezii", a însemnat, după momentul Eminescu, al doilea eveniment incendiar al conştiinţei identităţii neamului, a destinului său, a geniului său, a sensibilităţii sale artistice.

E o poezie care a încununat contribuţia literaturii ardelene la idealul naţional.

Dar această literatură, pornind de la opera istorică a Şcolii Ardelene, s-a desfăşurat, având în faţa ochilor acelaşi ţel, pe tot parcursul secolului al XIX-lea. Să nu zâmbim în faţa naivităţii ce transpare adesea din rândurile produselor sale. Ele mergeau în pas cu gustul şi capacitatea de înţelegere a publicului lor cititor şi îi făceau acestuia, cu mijloace modeste, educaţia civică şi artistică. Aveau un public - atât cât era – erau citite, înţelese, admirate, recitate cu patos. Progresele acestei literaturi au fost lente şi dificile, cum au fost şi cele ale ideii şi ale conştiinţei naţionale. Important rămâne, peste toate scăderile şi vicisitudinile, faptul că ele au învins.

Intelectualitatea, producţia istorică şi literară, au înţeles aspiraţiile poporului, drumul pe care el trebuia să meargă, spre a-şi păstra existenţa de sine-stătătoare. Au concentrat aceste aspiraţii în paginile lor. Le-au prelucrat, le-au dat forma şi mesajul mobilizator prin care să pătrundă în conştiinţa multora. Împreună cu acţiunea politică propriu-zisă, aceste producţii poetice, multe astăzi uitate, au fost factori antemergători şi pregătitori ai împlinirii idealului libertăţii şi unităţii naţionale.

TRATATUL DE LA TRIANON

Nu puţine sunt evenimentele şi lucrurile despre care se vorbeşte mereu şi mult, fără a fi îndeajuns de bine cunoscute. Aşa se întâmplă în momente ale conversaţiei curente, în discursul ştiinţific, sau în cel politic. Frecvenţa şi intensitatea fenomenului sunt proporţionale cu interesul stârnit de un fapt sau altul. Focalizarea atenţiei asupra lui determină formarea unei imagini unilaterale, câteodată distorsionate de inflamarea spiritelor, dar implantându-se astfel în conştiinţa publică. Uneori faptul poate avea consecinţe de-a dreptul nocive, alteori doar regretabile. Oricum e o datorie ca opinia publică să fie corect şi complet informată, mai ales despre evenimentele de primă însemnătate.

Printre cazurile de mai sus poate fi înscris şi tratatul de la Trianon. Încă de la semnare, la 4 iunie 1920, în elegantul palat construit la 1687, în apropierea celui de la Versailles, de celebrul arhitect Jules Hardouin-Mansart, acest tratat de pace cu Ungaria a stârnit pasiuni politice aprige, contradictorii. Cei direct vizaţi prin el îi atribuie rolul exclusiv al unui fel de manual de disecţie al fostului mare stat maghiar, reconstituit în cadrul Monarhiei habsburgice, între 1867-1918.

Că prin el s-a confirmat dezmembrarea acestui stat şi alipirea părţilor sale, locuite de alte naţionalităţi decât cea maghiară, la statele care s-au format atunci, ori şi-au desăvârşit unitatea naţională, - acest fapt nu e de tăgăduit.

Dar tratatul de la Trianon a fost un act foarte complex, care a reglementat mult mai multe lucruri decât numai problema frontierelor dintre Ungaria şi ţările vecine cu ea.

A cuprins un preambul şi 14 părţi, în 364 de articole, a căror întindere acoperea 164 de pagini de tipar, în -8^0 mare.

A fost semnat de 36 de plenipotenţiari, în numele a 23 de state. Dintre acestea, 11 erau state europene, iar 12 din afara Europei. Din Europa, semnatarele au fost: de o parte Ungaria, iar de cealaltă fostele state beligerante din tabăra Antantei, printre care România, şi cele trei state noi: Polonia, Cehoslovacia şi regatul sârbo-croato-sloven, cum s-a numit iniţial Iugoslavia. Dintre ţările extraeuropene, au semnat: SUA, Canada, Australia, Noua Zeelandă, Uniunea Sud-Africană, India, Japonia, China, Cuba, Nicaragua, Panama şi Thailanda (numită în text Siam).

Trianonul – aceasta e prima realitate ce se impune a fi cunoscută în legătură cu el – n-a fost deci un tratat între Ungaria şi ţările vecine, aşa cum apare, simplificat, în publicistica interesată în a sugera că el a fost o „reglare de conturi" impusă de câteva ţări, dornice să beneficieze de pe urma înfrângerii Ungariei în primul război mondial şi de pe urma „nedreptăţii istorice" a cărei victimă ar fi fost aceasta.

Trianonul a fost un tratat între Ungaria şi restul lumii. Reglementarea prin el a contenciosului problemelor dintre Ungaria şi România ocupă un loc restrâns în ansamblul tratatului, deşi, desigur, nu lipsit de importanţă.

Preambulul tratatului cuprinde enumerarea statelor semnatare şi a împuterniciţilor fiecăruia. Atrage atenţia faptul ca guvernul ungar designase, spre a-l reprezenta, două personalităţi şterse: un ministru al muncii şi al prevederilor sociale şi un funcţionar din ministerul de externe, cu rang de ambasador. Ambii nu jucaseră decât roluri subalterne în viaţa politică de până atunci a Ungariei. În practica diplomatică, un gest ca acesta avea o semnificaţie ce nu putea scăpa nici unui observator, nici de atunci, nici de mai târziu.

Potrivit cu o regulă adoptată de actele finale ale conferinţei de pace de la Paris, tratatul de la Trianon a reprodus, în prima sa parte, textul pactului Societăţii Naţiunilor, care fusese adoptat ca o componentă organică a tratatului de la Versailles, cu Germania. Procedeul a fost generalizat spre a semnifica punerea sub autoritatea Societăţii Naţiunilor a marilor acte de politică internaţională şi a obliga la o explicită recunoaştere a pactului pe toţi semnatarii tratatelor de pace.

În partea a II-a sunt specificate traseele noilor frontiere ale Ungariei cu Austria, cu Regatul sârbo-croato-sloven, cu România şi cu Cehoslovacia. Toată chestiunea graniţei ungaro-române ocupă, în cele 164 de pagini ale tratatului, cam o coloană de text, pe o singură pagină.

Partea a III-a s-a intitulat *Clauze politice europene*. În cadrul acestora, în articolele 45-47, este înscrisă recunoaşterea de către România a necesităţii inserării în legislaţia sa de dispoziţii pentru protejarea intereselor

locuitorilor de altă rasă, limbă, religie, din teritoriile care cunoscuseră transferul de suveranitate în favoarea statului român.

Această clauză (din articolul 47), decurgea dintr-un tratat separat pe care România îl încheiase cu puterile aliate la 9 decembrie 1919, semnat fiind din partea sa de generalul Constantin Coandă, preşedintele din acel moment al Consiliului de Miniştri.

Pe lângă garanţiile de drepturi pentru minorităţile de orice fel, tratatul acesta separat mai cuprinsese şi prevederi referitoare la aşa-zişi „optanţi".[1] Peste câţiva ani ele vor prilejui, în faţa Societăţii Naţiunilor şi a Curţii de Justiţie de la Haga, o celebră dispută între România şi Ungaria, în cursul căreia s-a ilustrat marele talent oratoric, diplomatic şi juridic al lui Nicolae Titulescu, faţă în faţă cu experienţa şi prestanţa bătrânului conte Apponyi.[2]

În aceeaşi a treia parte a tratatului este cuprins angajamentul României de a prelua, proporţional cu întinderea teritoriilor intrate sub suveranitatea ei, sarcinile financiare ale fostului stat ungar, de până la 1918.

Clauza respectivă este repetată pentru toate statele şi teritoriile care, în planul transferurilor de suveranitate, aveau o tangenţă cu Ungaria. Un articol special se ocupa de portul Fiume (Rijeka), anexat de Italia printr-o acţiune unilaterală, până la urmă recunoscută de către Puteri.

Tot în această parte se întâlnesc o serie de prevederi oarecum neaşteptate pentru cititorul neavizat.

Astfel: se sancţionează independenţa Ungariei (proclamată de ea însăşi în noiembrie 1918) şi interdicţia vreunei viitoare uniuni a ei cu alt stat. Este o aluzie la eventualitatea unui „Anschluss" cu Austria, pe care încerca atunci să-l readucă în actualitate Casa de Habsburg, prin ultimii ei reprezentanţi.

Clauza independenţei Ungariei a dat de lucru comisiilor care au elaborat tratatul. Fiindcă, în noua ei situaţie de drept internaţional, Ungaria a trebuit să fie pusă a recunoaşte, sau, după caz, a nu recunoaşte tratatele încheiate mai înainte vreme, când ea făcuse parte din Austria sau Austro-Ungaria. Deşi calitatea ei de parte la asemenea tratate fusese doar implicită, acum însă, în 1920, trebuia specificat expres faptul că respectivele tratate erau neangajante pentru Ungaria independentă.

Nu va surprinde deci pe nimeni că, prin tratatul de la Trianon, Ungaria declară – în ce o priveşte – nulitatea tratatului de la Brest Litovsk, din 3 martie 1918, dintre Germania, Austro-Ungaria, şi guvernul rus bolşevic.

Se mai constată că prin articolul 69 Ungaria recunoaşte tratatul din 30 decembrie 1864, în baza căruia Danemarca cedase ducatele Schleswig şi Holstein Confederaţiei germane. Sau că, printre alte articole, ea recunoaşte tratatele dintre Austria, respective Austro-Ungaria şi Italia, de la Zürich (1859), Viena (1866) şi Florenţa (1888).

De asemenea, Ungaria anulează tratatele sale cu foştii ei aliaţi de dinaintea sau din timpul războiului mondial.

Partea a IV-a conţine reglementarea intereselor Ungariei în afara Europei: în Maroc, în Egipt, în Siam şi în China. Este vorba de lichidarea unor investiţii şi a unor capitaluri comerciale.

Partea a V-a a tratatului, cuprinzând clauze militare, este iarăşi una mai delicată, din punctul de vedere al naturii problemelor pe care le soluționează în cadrul raporturilor dintre Ungaria şi alte țări.

Nici ea nu are ca obiect numai relațiile bilaterale cu România şi nimic nu denotă vreo interpunere specială a țării noastre, sau a altora din zonă, pentru a se obține o fixare de un anumit fel a viitorului statut militar al Ungariei.

Tot ce se prevede, la acest capitol, se aseamănă cu condițiile impuse, pe planul respectiv, şi altor state învinse. Sunt aplicate, aşadar, nişte principii generale ce fuseseră introduse în toate tratatele de pace.

Sunt stipulate demobilizarea armatei ungare, desființarea serviciului militar obligatoriu, limitarea viitoarelor efective armate la maximum 35 000 de ofițeri, subofițeri şi soldați.

Mai multe articole precizează tipurile de armament îngăduite a rămâne în dotarea armatei ungare şi prevăd în amănunte compunerea, în efective şi în tehnică de luptă, a marilor ei unități – divizii, brigăzi.

Articolele 120-132 se ocupă de soarta navelor de război care aparținuseră marinei ungare şi de unele probleme aeronautice, care atunci aveau o pondere redusă, în comparație cu timpurile de mai târziu.

Sunt specificate apoi atribuțiile comisiilor interaliate de control pentru fiecare din domeniile de natură militară de mai sus, obligații în legătură cu prizonierii de război, cu evidența celor decedați şi înmormântați pe teritoriul Ungariei.

Articolele 177-178 vor crea în viitor numeroase litigii de detaliu. Ele prevedeau restituirea reciprocă între Ungaria şi statele în favoarea cărora avuseseră loc transferuri de teritorii foste sub suveranitatea statului ungar până la 1918, a arhivelor pe ultimii 20 de ani (deci de la 1900) şi a arhivelor istorice privind teritoriile respective.

Va fi o chestiune extrem de greu de soluționat, fiindcă arhivele aveau multe fonduri şi documente care prezentau interferențe inextricabile de conținut între teritoriile devenite limitrofe în termenii tratatului de la Trianon.

Lungi, amănunțite, obositoare, de natură a stârni admirația pentru documentarea şi răbdarea experților care pregătiseră tratatul, sunt clauzele financiar-economice, extinse pe nu mai puțin decât 58 de articole.

În cadrul lor e specificată interdicția pentru Ungaria de a exporta aur până la data de 1 mai 1921; prevederea avea scopul de a împiedică diminuarea rezervelor ei de metal prețios, astfel ca acestea să poată servi achitării reparațiilor de război ce aveau a ise stabili ca sarcină.

În continuare imediată – obligația de a suporta întreținerea armatelor de ocupație de pe teritoriul ei, începând cu data de 3 noiembrie 1918[3], precum şi obligațiile statelor la care se alipiseră teritorii foste ale Ungariei de a prelua o parte din datoria de stat a acesteia, proporțională cu suprafața teritoriilor respective.

În partea finală, tratatul de la Trianon stabileşte – pentru litigiile ce s-ar fi ivit în aplicarea sa – constituirea de tribunale mixte de arbitraj, formate din câte un reprezentant al părților în cauză şi un al treilea, cooptat de ele prin consens.

Se stipulează, în linia tratatului separat de la 9 decembrie 1919,[4] regimul proprietăților locuitorilor care fuseseră transferați sub altă suveranitate de stat, ori optaseră pentru vreuna, fiind aplicată în principiu prevederea păstrării de către ei a dreptului de proprietate asupra bunurilor lor imobiliare, de orice natură.

Articolele 260-300 se ocupă de navigația aeriană, fluvială, de regimul Dunării, de comunicațiile terestre, de cele telegrafice şi telefonice. Prin articolul 302 se decide ca întrucât pe teritoriul românesc nu exista o legătură directă de cale ferată între Salonta şi Arad, timp de 10 ani garniturile româneşti de tren vor putea circula între cele două oraşe pe teritoriul maghiar, prin Békéscsaba. În acest interval de timp, statul român trebuia să construiască pe teritoriul său o cale ferată între Salonta şi Arad, ceea ce se va realiza.

Partea ultimă a tratatului e constituită de un document privitor la organizarea muncii, adică a convenției internaționale adoptate paralel cu tratatele de pace. Aceasta cuprindea condițiile minimale ale desfăşurării procesului de muncă şi reglementări ale raporturilor interumane din cadrul său.

Funcționa supoziția că, inclus fiind în tratatele de pace, statele semnatare aderau „ipso facto" la acest document şi se obligau să-l pună în aplicare, prin legislația lor națională. Este aceeaşi idee care condusese şi la includerea în tratat a pactului Societății Națiunilor.

Noile frontiere dintre Ungaria şi statele vecine cu ea fuseseră decise şi publicate de Conferința de Pace de la Paris încă în 13 iunie 1919. Din cauza frământărilor interne din Ungaria, delegații acestei țări nu s-au prezentat la tratative decât spre sfârşitul anului 1919, ceea ce explică şi semnarea târzie a tratatului de la Trianon, abia la 4 iunie 1920. El a intrat oficial în vigoare la 26 iulie 1921, după ce fusese ratificat de majoritatea statelor semnatare.

Frontiera dintre România şi Ungaria, schițată în articolul 27 al tratatului, a fost trasată pe teren de o comisie mixtă, ale cărei lucrări au fost consemnate în 126 foi de hartă la scara 1/5000, într-o hartă globală la scara 1/375000 şi o descriere a frontierei şi a lucrărilor întreprinse de comisie, cuprinzând o introducere şi 10 fascicole, în 1327 de pagini.

Subliniem din nou în încheiere, ceea ce a reieşit – credem – şi din prezentarea de mai sus: că tratatul de la Trianon n-a fost „opera diabolică" a României împotriva vecinei sale.

Târâtă în vâltoarea primului război mondial, Ungaria a fost înfrântă, după ce ajunsese într-un conflict declarat oficial cu peste 20 de state din Europa şi din restul lumii. Fiecare din acestea s-a folosit de poziția lui de partener la victorie pentru a formula pretenții specifice față de cel învins. Tratatul de la Trianon a fost inventarul complet şi detaliat al tuturor acestora.

O problemă care s-a ridicat nu o dată în trecut, şi s-ar putea să mai fie ridicată, ar fi aceea dacă el mai este valabil?

Mai înainte de a se scandaliza pentru insolența ascunsă sau bănuită în această întrebare, cititorul e invitat să reflecteze asupra rândurilor ce vor urma.

Moralmente, şi în fapt, tratatul de la Trianon este, indiscutabil, o realitate şi în prezent. Din punct de vedere strict juridic însă, răspunsul nu e uşor de dat, dintr-odată.

El n-a fost niciodată denunțat formal şi oficial, potrivit cu practicile internaționale. Multe din prevederile sale s-au stins prin însăşi executarea lor, ori prin depăşirea termenului lor de validitate.

Clauzele cele mai importante – cele teritoriale şi militare – au fost modificate, deci parțial anulate, prin acțiunile guvernelor maghiare din 1939-1941, sprijinite de Germania şi Italia. Ne referim la invadarea Ucrainei Subcarpatice la 15 martie 1939, la anexiunile în baza celor două dictate de la Viena (2 noiembrie 1938 şi 30 august 1940) şi la invadarea şi anexarea, în aprilie 1941, a triunghiului dintre Tisa, Dunăre şi Sava, numit de sârbi Voivodina, iar de unguri Bácska.

Precizăm de îndată că încălcarea unilaterală a unui tratat, mai ales când s-a săvârşit prin dictat, prin forță sau amenințare cu forța, nu înseamnă nulificarea lui de drept.

Tratatul de pace de la Paris, semnat de Ungaria după al doilea război mondial, la 10 februarie 1947, a restabilit clauzele teritoriale ale tratatului de la Trianon, reconfirmându-le prin consens internațional.

Bineînțeles că, în situația mult schimbată, numeroase alte clauze ale tratatului din 1920 n-au avut de ce să fie reiterate şi confirmate.

Contestarea tratatului de la Trianon, în substanța sa, implică deci şi contestarea celui de la Paris din 1947, şi, prin aceasta, a ordinii politice şi de drept instaurate după al doilea război mondial. Ceea ce înseamnă introducerea unui principiu de instabilitate în ordinea mondială.

Europa nu se află foarte aproape, dar nici prea departe de aceasta. Tratatele internaționale multilaterale sunt citate în ultima vreme foarte rar. Din careva motive, ele apar ca jenante. Mulți din cei de la care ne-am aştepta să le apere, îndeamnă la încheierea, în locul lor, a unor tratate bilaterale. Ele par a fi devenit preferatele diplomației mari, întrucât reprezintă angajamentele limitate la doi parteneri, rar şi parcimonios garantate de un al treilea; pot fi uşor denunțate fără a determina reacții în lanț. În această concepție, popoarele, după versul poetului „se prind de mâini şi se desprind", în aşteptarea clipei de sublimă inspirație în care „se vor îmbrățişa în fața tiranilor doborâți, a pământului consolat şi a cerului satisfăcut".[5]

Până când toți vor crede acest lucru, va persista însă teama, alimentată de înțelepciunea reflecției asupra celor petrecute în ultimele decenii, că repunerea în discuție a ordinii de drept internaționale, fragmentarea ei între răspunderi limitate din punct de vedere juridic, speranța de a menține cu forța un asemenea nou echilibru, necesarmente instabil, sunt naivități ce ar putea duce la consecințe ca acelea care s-au dezvoltat catastrofal, din spiritul concesiv față de autoritatea tratatelor internaționale, manifestat între 1933-1938.

[1] Locuitori care, după 1918, se strămutaseră în Ungaria. Se pretindea recunoaşterea drepturilor lor de proprietate în teritoriile care trecuseră sub suveranitatea altui stat.

[2] Disputa a fost complicată de faptul că, între timp, România aplicase legea de reformă agrară, pe care optanții, în baza tratatului de mai sus şi a celui de la Trianon, sprijinite fiindu-le interesele de către statul maghiar, au socotit că o pot contesta, în ceea ce îi privea.

[3] Data armistițiului de la Villa Giusti, cu Antanta.

[4] A se vedea mai sus.

[5] Deputatul Isnard, în Adunarea Legislativă a Franței, la 29 noiembrie 1791.

1 DECEMBRIE: ODINIOARĂ ŞI ACUM …

La 1 Decembrie 1918, când Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, a românilor ardeleni, proclama unirea Transilvaniei cu România, împreună cu un număr de principii democratice care trebuiau să stea la temelia acestui act, primul război mondial se sfârşise doar cu trei săptămâni înainte.

El determinase, pe parcursul a peste patru ani de conflict, criza profundă, totală, care prin efectele ei anulase în fapt şi în drept toate elementele pe care în perioada de dinaintea sa fuseseră bazate tentativele şi speranțele de echilibru şi stabilitate internațională.

Sentimentul dominant devenise acela că, spre a putea fi reconstituită într-o comunitate de state, componentele unei viitoare Europe vor trebui să recunoască mai multe principii generale de organizare şi de conduită internațională – diferite de cele ce dominaseră ordinea politică europeană în secolul al XIX-lea.

Într-o atmosferă de incertitudine, de ezitare între o pace dură sau moderată, între conservarea sau abandonarea tradițiilor pe care fusese aşezat echilibrul între state, s-a impus, printre principiile ce aveau să stea la baza reclădirii continentului, recunoaşterea dreptului popoarelor de a se organiza, din propria lor voință, în state naționale, independente şi unitare.

Aplicarea acestui drept a avut ca rezultat cea mai radicală modificare a configurației politice a Europei, din câte se efectuaseră vreodată prin consensul unor tratate de pace.

Au apărut opt state noi, au dispărut două, patru au suferit diminuări teritoriale, şase şi-au sporit teritoriul. S-au prăbuşit cinci regimuri monarhice, s-au constituit zece republici.

Aceste transformări radicale, petrecute de facto, ori confirmate prin hotărâri interne sau internaționale, au provocat reacții contradictorii, între entuziasmul beneficiarilor şi ostilitatea perdanților.

Semnificativă pentru destinul viitor al continentului a fost însă insinuarea, chiar printre puterile învingătoare, creatoare ale noului sistem politic, a unui climat de neîncredere în viabilitatea acestuia şi în validitatea principiului pe care se întemeiase. Faptul că proclamarea cea mai fermă a recunoaşterii dreptului la autodeterminare venise din partea unui ne-european – preşedintele SUA, Woodrow Wilson – a folosit drept pretext unei părți din opinia publică şi chiar din cercurile conducătoare ale puterilor europene învingătoare pentru a începe să susțină în surdină, apoi tot mai deschis, că noua Europă a statelor naționale ar fi o creație artificială, abstractă, operă a unui doctrinar şi vizionar neinformat asupra tradițiilor istorice pe care se clădiseră vechile realități ale vieții europene.[1]

O formulare răsunătoare a unei asemenea opinii, însă cu motivație economică, a apărut deja în ianuarie 1919 în cartea „Consecințele economice ale păcii", având ca autor pe celebrul economist John Maynard Keynes. Cartea a cunoscut de îndată o largă popularitate, fiind difuzată în numeroase ediții şi limbi. Ce-i drept, ea analiza cu pătrundere şi prevedea corect primejdia ca unele prevederi economice ale tratatelor de pace să fie generatoare de instabilitate. Dar nu era un motiv ca această critică să ducă la un climat de neîncredere în noul sistem politic european, bazat pe pluralitatea statelor naționale.

Rezultatele acestui „păcat originar" de care s-au lăsat culpabilizați principalii autori ai tratatelor de pace s-au văzut pe rând, cu tot mai multă gravitate, deşi ele n-au fost înțelese deplin de contemporanii lor. Aceştia n-au făcut nici legătura între efectele vizibile şi cauzele instabilității ascunse în ultimită instanță în atmosfera de nehotărâre politică de după încheierea tratatelor din 1919-1920.

Aceste rezultate, inutil de a le mai caracteriza ca negative pentru soarta Europei şi a lumii – pot fi rezumate într-o singură formulare: spiritul concesiv față de forțele care începeau să conteste validitatea tratatelor. A fost tolerată şi nu arareori chiar încurajată propaganda revizionistă; trecută sub semnul normalității venirea la putere a unor regimuri extremiste ce nu făceau un secret din intențiile lor agresive şi expansioniste, în primul rând în dauna statelor mai mici; au fost tratate cu ezitări vinovate agresiunile locale ş.a.m.d.

Suma tuturor acestora a dus la o situație în care n-a mai putut fi evitată catastrofa celui de-al doilea război mondial, urmările căreia s-au prelungit în timp mai mult decât ale oricărei alteia din istoria mai nouă.

În lumina acestor date generale, introductive, să încercăm o reexaminare a momentului 1 Decembrie 1918, pe care să o corelăm şi cu situația internațională actuală.

Nu mai revenim asupra celor admise printr-un larg consens de conştiința publică românească: asupra faptului că actul de la 1 Decembrie 1918 a fost just, fiindcă a constituit împlinirea unui proces istoric firesc, şi al

unei clauze din dreptul natural al popoarelor, al voinței liber exprimate a poporului român şi al acordului națiunilor lumii, conținut în solemne tratate internaționale.

Revenim însă, dată fiind situația mondială actuală, cu o privire cât mai detaşată, mai lucidă, asupra tezelor de mai sus, spre a încerca să stabilim ce şi cât din ele a constituit într-adevăr o certitudine, pe care să se poată întemeia stabilitatea şi legitimitatea edificiului național românesc de după 1 Decembrie.

Cheia de boltă a doctrinei statului național unitar român, creat atunci, era argumentul că el s-a înfăptuit prin voința unanimă a românilor ardeleni; exprimată de delegații lor aleşi şi de o mare adunare populară, având un caracter plebiscitar.

Este o realitate, cel puțin din punctul de vedere al poporului român, de la recunoaşterea căreia însă nu puțini au fost şi mai sunt cei ce fac excepție.

Trebuie conştientizat faptul că aceste evenimente, salutate cu interes şi simpatie de o bună parte a opiniei publice mondiale, n-au fost invocate niciodată drept un argument valabil de drept internațional şi n-au fost incluse, nici măcar ca simplă mențiune, în vreun tratat de pace.

Un exemplu dureros este hotărârea Sfatului Țării cu privire la unirea Basarabiei cu România. Ea a fost recunoscută, dar nu prin vreun act internațional formal, ci oarecum prin subînțelegere. Rusia, respectiv URSS n-a recunoscut niciodată acea hotărâre ci a luat act de ea ca de o stare de fapt, pe care a refuzat constant să o legalizeze prin vreo semnătură din partea ei.

Rezultatul a fost ultimatumul din 26 iunie 1940, în fața căruia România n-a fost sprijinită de nimeni, şi nici ulterior nu s-a găsită cineva, în afară de noi înşine, care să-i conteste termenii.

Vom conchide aşadar că valabilitatea actului de la 1 Decembrie depinde de consecvența şi solidaritatea cu care poporul român înțelege şi va înțelege şi pe viitor să îl apere. Să spunem ceva mai mult: de forța, dar şi de inteligența cu care va fi capabil să-l apere. Pe alții el nu-i impresionează, prin argumentele noastre de bază.

Un factor pe care, în mod firesc, ar trebui să se poată sprijini stabilitatea structurii de stat a României este, în cazul Transilvaniei, sancționarea ei prin tratate de pace.

A fost mai întâi, tratatul de la Trianon. Pe acesta, în anii 1938-1941 alianța dintre Germania hitleristă şi Ungaria horthystă a reuşit să-l anuleze parțial, alături de clauze politico-teritoriale fundamentale ale tratatului de la Versailles.

Dar, la sfâşitul celui de-al doilea război mondial tratatul de pace de la Paris, din 10 februarie 1947, a restabilit cu privire la Transilvania situația stipulată prin tratatul de la Trianon.

Trebuie deci spus, că deşi hotărârea Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia nu a fost inclusă de marile puteri printre argumentele citate oficial în favoarea unirii Transilvaniei cu România, ea a fost subînțeleasă în contextul invocării în genere a dreptului națiunilor la autodeterminare. Şi, ceea ce e mai important, a fost confirmată implicit prin tratate internaționale. Cel de la Paris din 1947 l-a reluat pe cel de la Trianon şi, până astăzi el a rămas în vigoare, sub garanția numeroaselor state semnatare.

Concluzia celor de mai sus ar fi reconfortantă pentru noi: cel ce ar contesta integritatea teritorială a României s-ar înscrie împotriva întregii ordini internaționale statornicite de cele mai importante conferințe şi

tratate din secolul al XX-lea. Lor li se mai pot adăuga deciziile de respectare a configurației teritoriale politice europene adoptate la Helsinki, în 1975.

Şi totuşi, deceniile şi mai ales anii din urmă ridică şi semne de întrebare. Că s-au săvârşit abateri flagrante de la dreptul de autodeterminare a popoarelor, pentru ca puterile occidentale să facă pe placul aliatului lor sovietic, acest fapt poate fi, dacă nu aprobat, dar cel puțin înțeles ca un fel de obligație de neocolit, aproape ca o constrângere impusă de frăția de arme … Era cu neputință să refuzi pretențiile aliatului şi să aperi împotriva lor cauza adversarilor învinşi …

Ceea ce îngrijorează însă este reapariția unor tendințe de ignorare a tratatelor şi convențiilor oficial în vigoare, şi chiar de aplicare a acestor tendințe.

Nu puțini sunt cei ce se prefac atât de naivi, încât să creadă că în separația dintre Cehia şi Slovacia nu a jucat un rol nici un fel de discretă presiune externă. Sunt şi mai mulți aceia care au ajuns să creadă că împărțirea forțată a Jugoslaviei în fragmente – unele cu bază istorico-etnică, altele complet artificiale – s-ar datora numai şi numai păcatelor şi greşelilor săvârşite în interior.

S-a promovat, în acest caz, o nouă doctrină în relațiile internaționale, preconizând dreptul de intervenție, chiar armată, în afacerile interne ale unei țări calificate ca încălcând normele consacrate ale drepturilor omului. Problema delicată este însă: cine, cât de dezinteresat şi de fără greşeală, poate stabili existența unor asemenea situații fără a face ca judecata să încline tendențios în favoarea sau în defavoarea unei singure părți? Pus în acțiune, sistemul informațional modern poate susține, şi poate chiar „dovedi" orice. Nu înseamnă că e just, ci doar că e eficient, noțiuni între care este o mare deosebire.

Într-o legătură nemărturisită deschis cu această doctrină, se află aceea care contestă ordinea şi structura de drept interne ale unor state. Autonomia, federalizarea, sunt sloganurile prin care vor să se legitimeze aceste pretenții la schimbări, în ultimă instanță regizate şi ele tot de interferențe externe.

Cine se joacă prea mult cu mecanismele unor agregate, poate sfârşi prin a provoca defecțiuni neaşteptate. S-au mai văzut asemenea imprudențe între 1933-1938, cu efecte ce n-au mai putut fi stăpânite şi ale căror urmări nu s-au stins deplin nici până astăzi. Nu e indicat să se aplice pe teren şi încă prin forță, modele elaborate în cabinete sau laboratoare. S-ar putea ca, la un moment dat, un scurt-circuit imprevizibil să facă modelul să explodeze.

Nu există problemă, oricât de litigioasă ar părea, care să nu poată fi soluționată pe calea paşnică şi lipsită de riscuri majore, a tratativelor.

Tratatele internaționale, multi- sau bilaterale, consimțite în mod liber, sunt a se respecta de toți. Oricare din ele, chiar imperfect este preferabil domniei arbitrarului impus unilateral.

Cu privire la înfăptuirea unității sale naționale, poporul român nu consideră a avea nevoie de justificări pentru ceea ce istoria lui a împlinit la 1 Decembrie 1918. Pentru conştiința lui, „mitul" său național, voința sa țin loc de lege, neclintit valabilă.

Iar traducerea ei în faptă înseamnă realitatea vie a istoriei sale, simbolul ei dătător de avânt şi speranță.

Existența statului național român unitar e sancționată de consensul omenirii civilizate, a aceleia care ar trebui să ştie că obligațiile asumate prin tratatele semnate sunt a se respecta. România nu e un capriciu al istoriei, ci este parte a istoriei, a singurei istorii pe care se poate fundamenta certitudinea progresului în bună înțelegere şi respect reciproc, a tuturor națiunilor lumii.

[1]În mai multe rânduri, printre altele într-o conferință la care am avut privilegiul să asist, marele istoric al relațiilor internaționale J.B. Duroselle a demonstrat contrarul: Wilson, ca şi asistentul său, „Colonelul" House, se documentaseră cu multă atenție asupra problemelor europene.

CONVERGENȚE SPIRITUALE ÎN UNIREA DE LA 1918

În zorii literaturii noastre moderne, s-au scris cunoscutele versuri:

„Orice neam începe
Întâi prin poezie
Ființa de-şi pricepe."

a căror formă facilă a fost acceptată în treacăt de exigența unui Titu Maiorescu, indulgentă cu ele fiindcă reluau, la noi, o temă primară a istoriei şi a culturii.

Comentându-le, Ovid Densuşianu spunea despre autorul lor, Iancu Văcărescu: „simțea desigur că, fiind poet, era printre cei chemați să înțeleagă <<ființa>> noastră, să arate strălucirea obârşiei ei şi să dea îndemnuri spre ce trebuie să o înalțe în revărsări de lumină."

Semnificația versurilor citate poate fi şi mai mult extinsă. Dacă, printr-o doar relativă licență, tălmăcim „poezia" prin starea de grație a imaginației creatoare în care ea e în stare să anticipeze asupra ființei, gândurilor şi acțiunilor omeneşti, vom avea încă un argument spre a admite că faptele istoriei, mai înaintea împlinirii lor telurice, sunt izvorâte şi modelate în spirit.

Şi pentru ele, precum pentru întreaga Creațiune: „La început a fost Cuvântul."

Prin Cuvânt, din magma confuză a trăirilor în concretul faptic, s-a cristalizat o realitate de capitală importanță în istoria modernă – conştiința națională. Ea este materie şi spirit, conținut şi formă, ordonare în serie programatică de aspirații până la un moment dat disparate, înălțare la o treaptă superioară a câte unei mari colectivități, ce şi-a descoperit identitatea şi vocația.

Componentele intelectuale şi sentimentale ale ideii şi ale idealului național nu se elaborează deplin pe o bază socială largă, difuză. Ele erup din aceasta, ca valori potențiale, ce se decantează la temperatura crescândă, alimentată de opera unor elite spirituale. Din acest focar iradiază, acordate pe o nouă frecvență, pentru a fi receptate în cercuri din ce în ce mai largi. Transmiterea lor se realizează oral, mai cu seamă de pe amvon, apoi prin instrucțiune şi lectură, ori datorită unor evenimente excepționale – a ne gândi la revoluția de la 1848 – care confruntă indivizi din toate straturile sociale cu situații inedite, revelatoare, obligându-i a-şi gândi sensurile vieții şi a-şi remodela speranțele într-o perspectivă nouă. Ideea națională nu se naşte dintr-odată, ci devine, se învață, iar națiunea se dezvoltă ca efect al pedagogiei sale.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează în forme articulate acest univers de idei şi de sentimente, devenit treptat conținut şi cadru mental-spiritual al unui popor, se afirmă şi îşi exercită influența cu precădere pe tărâm politic şi cultural. În solul acestora germinează temele predilecte ale ideii naționale: iubirea de țară, de

libertate, de independență, solidaritatea cu cei de-o limbă, proiecția unui viitor fericit, precedată de respectul pentru trecutul comun, mai ales pentru cel de suferințe, fiindcă, subscriind la o pătrunzătoare observație a lui Ernest Renan, - „în materie de amintiri naționale, doliul e mai important decât triumfurile."

Este un bun comun al istoriei româneşti rolul generațiilor succesive de cărturari, creatori şi modelatori ai spiritului național colectiv, conştient de identitatea şi unitatea sa. Cronicarii, Şcoala Ardeleană, romanticii şi revoluționarii, pleiada întreagă a literaților moderni, mai ales a poeților, oamenii politici şi juriştii, acționând, de prin jurul anului 1860, prin intermediul instrumentului presei, al partidului politic, al parlamentarismului, şi-au trecut pe rând, unii altora, făclia ce lumina tot mai desluşit idealul național. Au făurit unirea din 1859, au proclamat independența şi mulți s-au jertfit în lupta pentru cucerirea ei. Au contribuit cu toții la forjarea factorului indispensabil înfăptuirii viitoarei unități depline a neamului românesc. Acest factor a fost sentimentul adânc înrădăcinat al unității spirituale, devansând şi amorsând unitatea politică. „O națiune – s-a spus, printr-un aparent pleonastic, dar just paradox – e formată de voința de a forma o națiune."

Unitatea spirituală, în conştiință, a națiunii române era, în ajunul lui 1918, în prag de totală împlinire. Fără stadiul înalt pe care-l atinsese, ceea ce s-ar fi realizat, desigur, în acel fabulos început de decembrie sau mai târziu, ar fi fost un act politic având aceleaşi aparențe exterioare, dar n-ar fi purtat, în adâncul ființei a milioane de oameni, aceeaşi „febră a eternității", la dogoarea căreia poporul român a perceput actul de la 1 Decembrie şi îl mai simte şi acum ca fiind „Cuvântul întrupat" al destinului său.

……

Idealul național s-a dezvoltat, în tradiția noastră politică, în strânsă relație cu idealul democratic. În viziunea elitei româneşti şi, datorită circumstanțelor istorice, nu în ultimul rând ale celei ardelene, statul național unitar avea să însemne o reparație istorică, un act de justiție, de care urmau a se împărtăşi toți cetățenii.

Astfel a fost conceput de autorii săi actul de la 1 decembrie 1918: cu amprenta fuziunii între dezideratul național şi cel democratic. O trăsătură ce i-a conferit şi o cotă de semnificație universală, prezentă în însăşi notificarea adresată de ardeleni popoarelor lumii, în care invocau pe seama dorinței lor de unire „sprijinul lumii civilizate şi geniul libertății omeneşti".

O expresie elevată a împletirii dintre național, universal şi democratic în concepția şi în intenția actului de la Alba Iulia, a dat-o cuvântarea de atunci a lui Iuliu Maniu – un model de articulare logică a doctrinei statului național şi democratic.

„Menirea neamurilor – spunea marele om politic – este să contribuie în mod propriu, conform însuşirilor specifice, la dezvoltarea civilizației omeneşti. Aceste însuşiri specifice nu se pot însă afirma şi dezvolta sub o domnie străină şi divizată. Dar mai ales nu pot fi utilizate …. în serviciul civilizației generale, fără o cârmuire conştientă, unitară şi specifică. Dreptul neamurilor, recunoscut de toată lumea, de a-şi forma în mod integral statul lor propriu, este deci o datorie şi față de sine, şi față de civilizația omenească".

Şi continua cu această suită de sentințe, antologice pentru gândirea politică românească, - cea adevărată: „Privim la înfăptuirea unității noastre naționale ca la un triumf al libertății omeneşti. Noi nu voim să devenim din oprimați, oprimatori, - din asupriți, asupritori. Voim să întronăm pe aceste plaiuri libertatea tuturor neamurilor şi

a tuturor cetățenilor. Nu vrem să verse nimeni lacrimile pe care le-am vărsat noi, atâtea veacuri … Este adânc înrădăcinată în noi convingerea că numai un regim cu adevărat democratic ne poate întări țara şi înălța neamul."

Iuliu Maniu a folosit în cuvântarea sa locuțiunea „însuşiri specifice". Ea ne-a sugerat întrebarea-cheie: „Ce însuşiri specifice au introdus ardelenii în traiectul lor spre convergența spirituală focalizată în momentul 1918?"

În primul rând, cele pe care le-au introdus n-au fost însuşiri diferențiale, ci complementare cu ale părții românimii spre care ei s-au îndreptat. Dinamismului extrovertit sud-carpatic şi interiorității blând nostalgice est-carpatice au adăugat o rezervă, o moderație mentală şi comportamentală, exprimată printre altele în propensiunea către respectul uneori secant şi incomod pentru morală şi lege. Această multiplă îngemănare de însuşiri ale celor trei părți principale ale neamului a conturat profilul spiritual relativ unitar, complex şi durabil al stadiului superior, definitiv, în evoluția sufletească a marii națiuni române, păşită în ambianța învolburată a contemporaneității. O contopire spirituală căreia Noica i-ar fi putut şi ei spune: „devenire întru ființă."

Ardelenii aduceau cu ei poate o mai zăbavnică percepție a faptelor şi formare a convingerilor, dar o constantă apărare a acestora, odată dobândite.

Pe câmpul de la Alba Iulia, cei 100.000, adunați de pe tot pământul românesc înconjurat de „coroana munților", au asistat la actul prefacerii soartei lor, vestit de verbul magilor săi, ca la un alt miracol al transsubstanțierii.

Era acolo nu doar o masă impozantă de oameni; era mai mult: era Ardealul întreg, cu neclintirea conştiinței ancestralității sale, Ardealul cu demnitatea şi „credința-i de-un mileniu", pe ai cărui oameni un poet i-a surprins cândva în versuri ce-i contrapuneau ca pe o stâncă avatarurilor istoriei şi valurilor trecătoare ale duşmanilor şi opresorilor:

„Peste albul nepătat al zăpezilor,
Voi, - urma ce-o zgârie sania;
Voi, lanțul cu scârțâitul obezilor,
……
Noi, - Transilvania!"

MAREA UNIRE ŞI DEZVOLTAREA ROMÂNIEI MODERNE

Locul şi sensul evenimentului de la 1 Decembrie 1918 în istoria românească sunt definite de obicei ca împlinire a unui ideal politic şi ca scadență a unui proces necesar şi just. În lumina acestor puncte de vedere sunt ele cel mai adesea cercetate, în antecedentele lor şi în modalitatea în care s-au realizat.

Unirea din 1918 merită însă memorată în egală măsură în ipostaza şi în funcția de punct de plecare pentru o nouă – calitativ superioară – etapă în istoria poporului român.

În sensul acesta – o primă remarcă, revelatoare: la 1 decembrie 1918, la Alba Iulia, a început singura scurtă perioadă în care națiunea românească, cu excepția unor mici fragmente, a fost reunită în cadrul aceluiaşi stat.[1] Până la 1940, au fost 22 de ani fără seamăn într-o istorie bimilenară.

Valoarea unei națiuni şi a edificiului politic făurit de ea nu rezidă în gradul forței lor. Dar acesta nu poate fi nici total trecut cu vederea. România, după 1918, şi-a mărit teritoriul cu 115 %, iar populația cu 134 %. Din rândul țărilor mici, ea a urcat astfel pe treapta țărilor mijlocii ale Europei. Potențialul ei economic a crescut apreciabil, atât prin alipirea zonelor agricole din Banat, Câmpia de Vest şi Basarabia, cât şi prin resursele naturale – energetice şi minerale -, prin relativ bine dezvoltatul sector industrial şi bancar din Transilvania şi Banat.

A demarat un proces de modernizare în domeniul instituțiilor politice şi în structurile economico-sociale. Momentele sale inițiale, dar şi cele mai importante, au fost: introducerea votului universal (noiembrie 1918), reforma agrară din 1921 şi constituția din 1923.

Până când în vechea Românie şi în provinciile alipite proprietatea moşierească depăşea considerabil pe a țărănimii, denunțând o structură agrară de reminiscență medievală, reforma din 1921 a expropriat şi redistribuit 6,3 milioane de hectare, determinând reducerea proprietăților mai mari de 500 de ha la numai 17 % din total; în noua structură, aproape 50 % din proprietăți erau mai mici de 10 ha.

Constituția din 1923 a fost o dezvoltare a celei din 1866, cât şi o adaptare la noua situație rezultată în urma unirii. În litera sa, a constituit o afirmare mai decisă a spiritului democratic în concepția politică a statului român. Ea trebuie apreciată şi pentru promovarea aceluiaşi spirit în provinciile ce se aflaseră înainte sub stăpânirea monarhiei austro-ungare şi țariste.

O altă notă a modernizării vieții publice a statului român după 1918 a rezultat din modificările intervenite în spectrul său politic şi cultural-ideologic.

Acestora li se identifică mai multe determinante:

1) adaptarea grupărilor şi programelor politice la noua structură economico-socială a țării. Exemplul cel mai elocvent a fost dispariția Partidului Conservator şi constituirea Partidului Național-Țărănesc, ilustrând corespondența cu reducerea marii proprietăți agrare şi cu transformarea României într-o țară de proprietari funciari mijlocii şi mici;

2) receptarea unor curente de idei novatoare pe plan european de către doctrinele politice deja consacrate; a fost cazul neoliberalismului care, odată cu Constituția din 1923, operă a Partidului Liberal, nu numai că a influențat programul acestui partid, dar a devenit, fie şi nedeclarată oficial, concepția politică dominantă în statul român, până la 1938;

3) reflectarea în spectrul politic românesc a unor stări de spirit şi de lucruri subsecvente primului război mondial şi active în toată perioada interbelică.

Este vorba, în primul rând, de ideologiile şi partidele de dreapta care, indiferent de conținutul şi de deviațiile lor reprobabile, au adăugat o notă nouă în peisajul politic românesc. Înainte de 1918 existase în vechea Românie o „dreaptă" cu motivații naționaliste, ataşată ori satelizată cu precădere de Partidul Conservator. Ea se fundamentase, în genere, pe ideea priorității de drepturi a elementului etnic românesc pe temeiul autohtoniei acestuia, susținută prin demersul la istorie. Totodată, acelaşi curent, mai exact acelaşi mănunchi de curente mărunte, militaseră mai energic decât alte forțe politice pentru unitatea națională, la rigoare prin luptă armată.

România de după 1918 – „România Mare" – a fost, aşadar, teritoriul spiritual al unei efervescențe de idei şi de doctrine care se aliniau mişcărilor similare din țările occidentale. Din destule puncte de vedere, România interbelică nu a reuşit să atingă nivelul acestora; era mai puțin avansată economic, structura ei socială era mai puțin stabilizată, oferind imaginea tranziției spre consolidarea unei clase mijlocii țărăneşti, a unei burghezii autohtone deplin conturate şi a unei muncitorimi industriale „ereditare", definitiv profesionalizate. Desfăşurarea vieții sale politice, funcționarea instituțiilor democratice lăsau de asemenea de dorit, comparativ cu modelele lor occidentale. În schimb, pe planul gândirii politice şi pe cel al culturii în genere, România s-a apropiat mult de nivelul european. Această impresie copleşeşte de îndată ce se pătrunde dincolo de înregistrări superficiale ale fenomenului, îndepărtându-se ecranul obnubilant format din judecăți generate de patimi şi polemici politice. A fost o perioadă de maximă promptitudine a comunicării şi receptării ideilor de pe eşichierul mondial. Se vedeau atunci, nu rareori, cărți ori studii apărute în editurile sau revistele din străinătate, recenzate în proximele apariții ale revistelor de la noi. Intelectualitatea românească a trăit mai intens decât alte dăți într-o cvasisimultaneitate cu momentele creatoare din cultura occidentală.

Dacă se pot, aşadar, evidenția cei 22 de ani dintre 1918-1940 ca fiind singurii în care poporul român şi-a împlinit efectiv idealul unirii naționale, la fel se poate spune că ei au reprezentat o scurtă, dar strălucită, etapă de superioară dezvoltare culturală.

În fruntea argumentelor în favoarea acestei aserțiuni am aşeza constatarea că înainte de 1918 cultura românească a avut câțiva – puțini – filosofi şi preocupări pentru filosofie, conectate la operele clasice ale gândirii europene; dar deloc, sau aproape deloc, la curentele noi, dintre 1880-1914. Numai în perioada interbelică în cultura română s-a dezvoltat o *mişcare filosofică*, ceea ce a însemnat deopotrivă proliferarea de gânditori, de gândire originală, de comunicare cu actualitatea imediată a fluxului de idei din filosofia europeană, de conturare a unor curente şi şcoli proprii în materie. Fenomene care – în opinia noastră – sunt indicative ale unui stadiu de deplină maturitate a unei culturi.[2]

Pe tărâmul ideilor politice, liberalismul interbelic a dovedit o rapidă capacitate de ajustare, chiar de înnoire doctrinară, dând expresie unei variante româneşti a acelui „neo-liberalism" care se afirma pe plan continental, cu deosebire după experiența primului război mondial şi a consecințelor sale de ordin economic şi social.

După 1920 liberalismul românesc a avut personalități, din generația mai veche sau mai nouă, de înaltă şi complexă pregătire, care au ştiut fundamenta programul renovat al partidului liberal pe o coerentă filozofie politico-socială, ce nu se mai regăseşte, în expuneri de asemenea eleganță, în vremurile de mai târziu.

Astfel, în 1924 – într-un volum coordonat de Dimitrie Gusti – I.G. Duca şi Mihail Manoilescu publicau câte o excepțională prezentare a doctrinei liberale clasice şi a celei neo-liberale. Ele enunțau premisa că societatea se dezvoltă potrivit unor legi independente de voința oamenilor, astfel încât rolul organizațiilor politice trebuia să fie de a adapta formele legale de organizare social-politică la realitățile impuse de evoluția obiectivă a societății. O a doua premisă era postulatul filosofic şi moral care consideră că orice ființă umană este un scop în sine; ea nu trebuie să ajungă mijloc în slujba unui scop; aşa cum spuseseră încă vechii gânditori elini, „omul este măsura tuturor lucrurilor", acestui adagiu putându-i-se suplimenta implicația gnoseologică şi cu una axiologică.

Recunoaşterea caracterului obiectiv al evoluției social-istorice, a rolului activ al instituțiilor politice în a favoriza această evoluție, precum şi respectul pentru individ sunt elementele de căpetenie care identifică liberalismul cu ideea de progres. De progres conceput – sub aspectul contribuției umane la înfăptuirea lui – ca mişcare organizată, orientată prospectiv, ştiințific, în cadrul stării de ordine şi a regimului democratic.

În planul real al evoluției sale – continuă autorii menționați – societatea contemporană înregistrează două mari şi ineluctabile fenomene: complexitatea uriaşă la care a ajuns viața sa economică şi covârşitoarea preeminență dobândită de stat. Pentru România – se poate adăuga – ambele noi realități rezultau din creşterea teritorială şi economică pe urma Marii Uniri, reclamând de la sine o augumentare a funcțiilor de organizare şi control al statului.

Drept consecință - continuă autorii citați – se observă un anumit tip de criză a liberalismului, schițată în ultimii ani ai secolului al XIX-lea şi parafată de războiul mondial. Nu o criză distructivă, ci una de avertizare a necesității unei adaptări a doctrinei la noile stări de lucruri. Adaptare care s-a finalizat în neo-liberalism.

Trăsăturile acestuia sunt:

1) recunoaşterea realității claselor sociale, în locul atomismului individualist, considerat de liberalismul clasic drept ultima şi singura componentă organică a structurii societății;

2) înlocuirea idealului şi obiectivului idilic al „armoniei sociale" prin acela, realist, al „echilibrului social";

3) acceptarea necesității intervenției statului în economie şi în litigiile sociale, pentru a preveni dezechilibrele care pot apare în procesul evoluției spontane; în subtextul acțiunii de „prevenire" se poate citi renunțarea la credința în autoreglarea infailibilă a proceselor evolutive din viața economică;

4) înlocuirea dogmei caracterului absolut al dreptului de proprietate prin recunoaşterea caracterului evolutiv ala acestuia;

5) libertățile individuale sunt şi ele relativizate, definite fiind ca „funcții sociale”.

Un rezumat, oricât de fidel s-ar dori, nu poate exemplifica îndeajuns nivelul superior de gândire originală şi de receptivitate de idei atins de reprezentanții unuia din partidele noastre politice în anii ’20.

Nu mai puțin remarcabilă în argumentare s-a înfățişat în anii ’20-’30 doctrina țărănistă. Polemismul politic al vremii a voalat fundamentarea teoretică şi rădăcinile istorice ale acesteia.

Ea a fost o variantă a gândirii social-politice organiciste, din care, în general, s-au dezvoltat doctrine conservatoare. Spre deosebire de ele, țărănismul s-a vrut – şi a fost – o doctrină progresistă, chiar dacă nu într-o formulă din cele mai viabile. Organicismul său nu era argument în favoarea păstrării structurilor tradiționale ale societății, ci pentru promovarea şi ocrotirea celor noi, constituite de proprietatea agrară mijlocie şi mică. Din constatarea preponderenței acesteia după reforma agrară din 1921 a dedus necesitatea unei alcătuiri politice în care să se reflecte raporturile reale – nu cele ideale ori dezirabile – între factorii complementari ai spectrului societății românești. „Politica statului țărănesc – scria C. Rădulescu-Motru – este politica realităților, iar nu politica planurilor de progres în viitor, pe care le-a adus cu dânsa generația entuziastă de la 1848.”

Consecventă cu teza pașilor naturali ce se cuvin respectați în dezvoltarea societății, doctrina țărănistă vrea să prevină – scria Virgil Madgearu – „dezechilibrul ce caracterizează capitalismul contemporan”.[3] Aşadar, aceeaşi conştientizare a faptului că evoluția spontană e susceptibilă a produce „dezechilibre”, ce reapar atunci când anumite efecte ale mersului ei sunt privite din unghiul de vedere al interesului uman. E un punct de convergență, acesta, cu neo-liberalismul. Şi într-adevăr, țărănismul preconizează o încă şi mai fermă intervenție a statului în dirijarea proceselor economice. Rolul ei era nu distorsionarea artificială a acestora, după modele concepute rațional-abstract, ci apărarea desfăşurării lor, ca şi a democratismului vieții publice, împotriva inegalității generate în societate de sistemul concurențial al marii finanțe şi industrii. În acest context, Madgearu a avut, în 1924, o afirmație ce pare astăzi poate şi mai uimitoare decât va fi părut contemporanilor: „în răsăritul Europei numai clasele muncitoare şi țărănimea, având pe intelectuali ca aliați, sunt menite să poarte stindardul democrației politice.”[4]

Ca promotor şi apărător al proprietății individuale, țărănismul anilor ’20 a fost, evident, la dreapta față de social-democrație; dar în raport cu oricare alte curente politice ale timpului, la noi, el se situa la centru-stânga. S-a întemeiat pe o doctrină ce a cuprins şi erori de netăgăduit. De exemplu, Madgearu însuşi susținea drept un „adevăr ştiințific” afirmația că evoluția agriculturii conduce spre biruința exploatării mici, considerate de el „forma superioară” a producției agricole. Dar în pofida unor inadvertențe şi țărănismul avea o armătură teoretică şi o logică internă ce meritau şi merită şi acum aplecarea asupra lor cu toată obiectivitatea. Pe când neo-liberalismul era rezultatul unor reevaluări ale politicului, țărănismul – în gândirea noastră politică – a fost un cel puțin interesant exemplu de fundamentare sociologico-istorică a unei doctrine politice.

Aspecte teoretice integrate gândirii europene a deceniului de după 1918 ne întâmpină şi în dezvoltarea doctrinei dreptei româneşti. Aşa cum am constatat şi anterior, aceasta nu-şi avea acum sursele în imperative interne, naționale ori naționaliste, ci într-o criză a gândirii şi a conştiinței europene, mult mai adânci decât oricare

alta din istoria modernă, de după Revoluția franceză, şi deosebindu-se de oricare alta atât prin cauze cât şi prin derivatele sale tragice.

Războiul mondial a părut a traduce în fapt fenomenul mintal postulat de Nietzsche: „Die Umwälzung aller Werte" (*Răsturnarea tuturor valorilor*). Cea mai eclatantă manifestare a acestuia a fost tendința de discreditare a rațiunii şi a raționalismului. Generațiile demoralizate de război îşi pierduseră în mare parte încrederea în caracterul rațional al existenței şi erau dispuse să vadă în ea un joc de forțe incontrolabile şi absurde. Europa era amenințată, la etajul gândirii filosofice, de o „dezintelectualizare", în avangarda căreia se afla îndemnul de a nu se mai căuta adevărul în arhitectura rafinată a operațiilor mentale, ci sensul primar al vieții, identificabil în răbufnirile ei genuine, instinctuale. Individul – sediu al rațiunii – e minimalizat în avantajul colectivității – întrupare a forței, prin filtrul căreia se elimină inteligența speculativă, maladivă, şi se selecționează aptitudinile optimale de supraviețuire a speciei, concept ce se va circumscrie curând prin cel de „rasă". Nietzsche, Spengler, Keyserling, Berdiaev sunt chemați să concureze cu ostilitate pe Descartes, pe Kant, pe Comte, pe Spencer.

La fel cu hipersensibilitatea europeană creată de ambianța războiului, cea românească a suferit şi ea erupția unei magme afective ce a subminat tiparele tradiționale ale gândirii şi a determinat, în ultimă instanță fenomene de degringoladă spirituală. Expresia ei inițială a fost şi la noi crearea unei doctrine a „dreptei", ce nu trebuie confundată cu excesele care au rezultat din hipertrofierea tezelor sale, dar nici nu poate fi absolvită de răspunderea pentru derapajul produs în direcția cultului şi a practicii violenței politice.

Expulzându-i din preajmă orice conotație valorică, rămâne totuşi indubitabilă constatarea în sine că un segment al mentalului colectiv românesc a trăit, după 1918, sentimentul comun unei părți a spiritualității europene, de criză a culturii şi a valorilor. A fost şi aceasta o modalitate de integrare într-un straniu capitol al „europeității".

Ieşirea din acest univers de criză a fost văzută şi de ideologii români ai dreptei (Nichifor Crainic, Nae Ionescu ş.a.) prin exacerbarea aceloraşi valori, concepte, atitudini, pe care le vehiculau curentele similare de idei pe plan european: iraționalismul, antidemocratismul, misticismul – deturnat de la vocația sa religioasă către scopuri politice -, naționalismul, treptat şi rasismul. Dreapta românească a susținut, ca o notă proprie, identificarea specificului național cu conținutul şi ritualitatea ortodoxiei, ceea ce a condus-o către opinii stupefiante, ca tăgăduirea latinității poporului român, aceasta fiind „inadecvată instinctelor noastre spirituale", ca afirmația că aceste „instincte" se cantonează în tradiția slavismului, ca elogiul oportunității retranşării noastre într-o ermetică originalitate a existenței naționale, izolate de influențele considerate neproductive ale Occidentului. Acestea erau din nou stigmatizate, precum la mijlocul secolului al XIX-lea, cu epitetul de „franțuzisme".

O polemică vie s-a angajat în jurul acestor teze care, în fapt, reactualizau problema ce mai fusese pusă – a căii şi a direcției dezvoltării culturii şi chiar a înseşi națiunii române. Din punctul nostru de vedere de acum, nu detaliile acestei polemici primează, ci faptul că ea a fost purtată de o parte şi de cealaltă la un nivel excepțional al ideilor, al cunoştințelor teoretice şi al reflexivității, probând o dată mai mult nivelul la care se ridicase elita

reprezentativă a culturii române de toate nuanțele. Participanții la această dezbatere s-au numit: Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Şerban Cioculecu, Pompiliu Constantinescu, Tudor Arghezi şi, indirect, Lucian Blaga, cu toții afirmând afinitățile occidentale ale spiritualității românești şi refuzul încorsetării sale într-un sistem dogmatic de gândire, subordonat politicului.

Perioada interbelică a fost totodată – fapt nu lipsit de semnificație – matricea formativă a unor personalități care se vor împărtăşi de cea mai largă recunoaştere universală de care au beneficiat de-a lungul istoriei exponenți ai culturii românești: Eliade, Cioran, Ionescu ş.a.

Reflecțiile noastre au fost îndreptate aproape în întregime asupra fenomenului ideologic-politic şi cultural dintre anii 1918-1940. Ele converg spre concluzia că acei ani aspiră în istoria culturii române la titlul de cei mai „europeni", mai prezenți în linia întâi a frontului de idei al veacului. În comparație cu acest interval strălucit, anul 1940 apare ca o cezură, operată de război, la fel de brutal ca în spiritualitatea mai tuturor națiunilor europene. Față cu lovitura temporară primită de culturile occidentale, pentru România această cezură a fost cu deosebire malefică. Intervenită la numai două decenii după desăvârşirea unității statale, ea a blocat avântul de dezvoltare a unei spiritualități ce se simțea puternic revigorată şi aptă, pe temeliile deja aşezate, de performanțe superioare.

E legitimă, chiar dacă retorică, întrebarea: unde ar fi fost cultura română peste alți 20 de ani dacă toate energiile sale creatoare, afirmate ori potențiale, n-ar fi fost între timp înăbuşite, întemnițate, asasinate sau exilate? Că ea s-a menținut totuşi la nivelul la care s-a menținut a fost o realitate şi un miracol, promițător de încredere şi speranțe pentru ceea ce va să vină în destinul național.

Rememorarea celor două decenii interbelice o considerăm tonifiantă pentru aşteptarea reintegrării românești, cel puțin în lumea spiritului european, mai deschisă, mai generoasă, neridicând asupra capetelor celor catalogați ca înfrânți atâtea furci caudine câte veghează la porțile altor tărâmuri ale făgăduinții – reale ori deşarte …

[1] Împotriva acestei afirmații, mulți îşi vor aminti de unirea de sub conducerea lui Mihai Viteazul. Departe de noi gândul de a o contesta, însă, cu toată marea ei valoare faptică şi simbolic-anticipativă, ea n-a fost realizată la dimensiunea momentului 1918: granițele sale, oarecum incerte, lăsau în afara lor o mare parte de pământuri locuite de români.

[2] Alături de dezvoltarea ştiințelor.

[3] După Z. Ornea, *Țărănismul. Studiu sociologic,* Bucureşti, 1969, p. 338, citând articolul lui Virgil Madgearu, *Economia dirijată şi cooperația,* în „Independența economică", 1934, nr. 5, p. 129.

[4] Virgil Madgearu, *Doctrina țărănistă,* în *Doctrinele partidelor politice. 19 prelegeri organizate de Institutul Social Român,* Bucureşti, 1924, p. 79.

IMAGINI ALE TRANSILVANIEI ÎN REVISTELE LITERARE INTERBELICE

Viața culturală a Transilvaniei interbelice a cunoscut, în special în intervalul 1933-1940, un avânt sensibil superior celui din perioadele precedente.

E o constatare ce se susține prin nu puține argumente: marele număr de revsite literare apărute în orașele Transilvaniei, în cele mari, ca şi în multe din cele mici; varietatea conținutului acestora şi calitatea excepțională a numeroase colaborări, care alături de nume de-acum cunoscute lansau o viitoare generație de vârf a culturii românești, din nefericire menită unui prea scurt răgaz de afirmare, întrucât avea să fie decimată, exilată, sau obligată de împrejurările de după 1945 la conformism noncreator. Apoi, amplasarea acestor reviste în fluxul problemelor culturii europene: ele dezbat teme filosofice şi literare de acută actualitate în Occident, recenzează cărți şi reviste apărute cu doar câteva luni, uneori abia săptămâni înainte, în capitalele spirituale ale continentului. Remarcabilă ni s-a părut emulația colegială dintre reviste: şi atunci când purtau polemici, continuau a-şi face prezentări reciproce şi a se susține astfel în atenția publicului. În cadrul ultimei situații descrise intră şi prezentarea revistelor în limbile minorităților de către revistele românești, şi ale ultimelor din partea publicațiilor maghiare şi germane. Tot pe-atât de notabil era fenomenul intercolaborării: de oriunde şi de orice culoare ar fi fost, revistele respective nu constituiau cercuri închise. Colaboratorii fiecăreia erau publicați de oricare altele.

La calitatea şi varietatea conținutului se adăuga, prin urmare, urbanitatea moravurilor literare, evidentă până şi în maniera majorității polemicilor. Sunt trăsături care contribuie cu partea lor la acreditarea impresiei că deceniul 1930-1940 s-a ridicat în cultura ardeleană la un nivel elevat.

Câteva din revistele vremii sunt tributare preocupărilor istorice şi viziunii istoriste în general, în abordarea fenomenelor politice şi culturale contemporane. Mai vizibilă era această tendință în revista braşoveană „Țara Bârsei", ataşată totodată, mai mult decât altele, cadrului ei local – al sudului Transilvaniei. În intervalul cercetat de noi (1933-1940) ea nu pare a fi reuşit să atragă colaborări de prea valoroasă creație literară originală, la nivelul ce se evidenția în alte reviste. Se afla în bune relații cu mişcarea culturală săsească, în primul rând braşoveană, fiind frecvente recenziile pe care le consacra revistei „Klingsor", sau unor personalități şi manifestări culturale săseşti.

Este, de altfel, o preocupare prezentă în mai toate revistele timpului. Actuale apar ideile cu care, în revista „Blajul", era însoțită prezentarea unei schițe a literaturii săseşti ardelene, publicate la Stuttgart şi avându-l ca autor pe Harald Krasser.

„Numai cunoscându-ne reciproc valorile culturii şi cele literare – scria recezentul român – putem vorbi de o înțelegere de la suflet la suflet. Trăim în spațiu apropiat … şi totuşi la depărtări astrale – lumi străine, închise, fără interferențe spirituale … înțelegerea reciprocă e posibilă numai printr-o cunoaştere adâncă, perfect realizabilă pe culmile duhului, unde aerul e lipsit de tendințele centrifugale ale unora şi de orgoliul național al celorlalți …"

Autorul îşi încheia considerațiile deplângând faptul că „literatura săsească e mai puțin cunoscută la noi, de pildă decât ultima piesă bulevardieră franțuzească …"

Pe linia acestei solicitate reparații de atitudine, o substanțială analiză a revistei „Klingsor" a întreprins Ion Chinezu în „Gând românesc" din Cluj, în februarie 1934, sub titlul „Zece ani de viață săsească la „Klingsor".

Reputatul critic literar începea prin a consemna judecata (sau prejudecata…) curentă a intelectualului român cu privire la saşi: un popor sobru, exclusivist, tenace şi orgolios în păstrarea tradițiilor, cu accentuate preocupări materialiste, până într-atât încât desconsideră veleitățile artistice.

Ion Chinezu corijează net ultima parte a acestei „imagini despre celălalt", subliniind propensiunile spirituale ale sensibilității şi culturii săseşti. Pe una din ele o promovase încă înainte de 1918 scriitorul Adolf Meschendörfer, în revista *Die Karpathen,* în paginile căreia susținuse necesitatea evadării saşilor din cadrul tradițional al viziunii asupra lor înşişi. În locul valorilor legitimate prin tradițiile istorico-politice, Meschendörfer pleda pentru introducerea celor întemeiate pe criterii estetice. El căuta să inaugureze astfel o direcție critică în cultura saşilor, menită a opera în cadrul ei reconsiderări atât în evaluarea trecutului cât şi în fixarea opțiunilor viitoare.

Ion Chinezu mai observă că orientarea modernă, descătuşată de tradiționalismul rigid, pe care o preconiza Meschendörfer, s-a accentuat datorită marilor evenimente petrecute nu cu multă vreme înainte în viața Europei. Deşi grupul de la „Klingsor" – considera el – n-a reuşit să evadeze deplin din tradiționalism, el a făcut să vibreze în coloanele revistei „toate neliniştile pe care războiul şi frământările de după el le-au sădit în suflete".

Neliniști şi frământări care s-au tradus, în parte, în declararea unei „crize de identitate" a saşilor. Unii publiciști o sesizau şi o explicau drept o manifestare a unei inadaptări rezultate din oscilația conştiinței săseşti între a se considera fie germană, fie ardeleană. Astfel, Heinrich Zillich, redactorul revistei „Klingsor", punea sub semnul îndoielii valabilitatea unei culturi naționale în opoziție cu cea europeană, şi vedea în saşi pe mijlocitorii şi reprezentanții culturii europene în Transilvania.

Alții însă, chiar în paginile aceleiaşi reviste, considerau că saşilor le este hărăzit să fie „conştiința sufletului ardelean" şi dezvoltau tema existenței unei națiuni ardelene şi a unui limbaj cultural specific ei. Este ideea *transilvanismului,* susținută paralel şi de grupul literaților maghiari de la revista „Erdélyi Helikon" din Cluj.

„Transilvanismul – scria acelaşi Ion Chinezu – este o ideologie vagă, nu lipsită de o învăluitoare atmosferă lirică, de o anume mistică. E greu de prins în scheme precise, deşi s-a încercat a fi teoretizat. El prinde contur din melancolice evocări istorice, din încântarea pentru peisajul ardelean, din căutarea unor fire subterane ce ar uni, prin veacuri, în esența lor spirituală, cele trei neamuri conlocuitoare, peste deosebirile etno-confesionale".

Această caracterizare îi era prilejuită criticului de la „Gând Românesc" de prezentarea de către el a romanelor „Die Stadt im Osten" de Meschendörfer, şi „Hirtenfeuer" de Emil Witting, ambele apărute prin 1931-32. Ele lăsau să se întrevadă intenția autorilor de a întrupa ideea transilvanismului în substanța şi forma creației literare.

Din partea română, ideea transilvanismului a fost primită cu rezerve. Îi erau suspectate conotațiile politice nemărturisite. Literații români i-au opus teza autohtonismului cultural, mai întâi în varianta care susținea că dintre națiunile Transilvaniei numai românii, cu spiritualitatea lor născută din plămada ancestrală a țărănimii –

pătura socială intim legată cu pământul – erau purtătorii unui transilvanism, unul care nu putea fi decât al lor. Era motivația invocată, printre alții, de Teodor Murășanu în revista „Abecedar", în 1933, pe care a combătut-o Vita Zsigmond, în „Erdélyi Helikon".

În studiul intitulat *Fenomenul românesc din Ardeal,* (în „Pagini literare", II, 1935, nr. 6-7), Grigore Popa contesta şi el transilvanismul, bazându-se pe concepția lui Lucian Blaga privitoare la congruența dintre spiritul creator de cultură şi peisajul în care acesta se dezvoltă. Concepția marelui gânditor servea, în acest caz, pentru a sprijini teza că fondul sufletesc al celor trei națiuni ardelene este divergent, el fiind purtător de nostalgii deosebite; convietuirea a generat totuşi „o sensibilitate mai plastică de comprehensiune", „o polivalență a sufletului ardelenesc". Autorul eseului menționat invită la acceptarea aserțiunii că „sensibilitatea plastică de comprehensiune" este situată într-o sferă exterioară, sediu de semnificații mai puțin esențiale decât cea purtătoare a divergențelor de fond sufletesc a celor trei națiuni coabitante.

Eseistica românească nu agrea transilvanismul, în accepțiunea preconizată de scriitorii saşi şi maghiari, şi pentru că reprezentanții culturii române din Ardeal vedeau în acest concept o tentativă de acreditare a unui regionalism cultural, în vreme ce ei aspirau către o sinteză spirituală panromânească.

Această aspirație, având drept puncte de sprijin autohtonismul românesc de o parte şi deschiderea către orizontul european pe de altă parte, e sesizabilă în subtextul eseului lui Grigore Popa, din revista „Pagini literare" (ianuarie 1934) intitulat *Peisaj ardelean,* care a stârnit valuri la timpul său.

Autorul formula un rechizitoriu la adresa neîmplinirilor din cultura românească ardeleană în cei 15 ani care trecuseră de la Unire. El identifica în această cultură coexistența a trei generații: una formată înainte de 1918, inadaptată la noile probleme ale Transilvaniei şi trăind cu nostalgia rolului ei din trecut, rol iremediabil încheiat, asupra căruia autorul rostea sentința drastică: „generația istorică a Ardealului nu mai corespunde cerințelor actuale".

Dar abia pe o a doua categorie, numită ad-hoc „generația drumului invers", eseul o incrimina cu toată severitatea. Ea cuprindea pe cei ce se ridicaseră în avanscena publică între 1918-1926, caracterizându-se prin arivism şi absență de merite solide: „o generație fără destin creator, suspendată între trecut şi viitor".

Ambelor le era opusă generația tânără, intrată în universități după 1927, - o generație purtătoare de idealuri şi aptă a conferi culturii ardelene acea dezirabilă, superioară vocație panromânească, impulsionată de sinteza între autohtonism şi europeitate.

La un an după apariția acestui studiu, tânărul romancier Ionel Neamtzu scria în acelaşi spirit, în revista „Blajul", că Ardealul n-a dat prea mult în anii trecuți de la Unire, nici pe plan politic, nici cultural.

Dar de un timp – continua el – „Ardealul, prin mişcările pornite din diferite centre, a trezit nedumerirea celor ce i-au contestat fecunditatea cultural-literară. Latențele înăbuşite au rupt digul şi s-au revărsat … cu o bogăție şi o exuberanță cu adevărat uimitoare. Ideea *localismului creator* lansată de Al. Dima s-a validat astfel într-o mişcare unică în istoria Ardealului".

Se observă, aşadar, că opiniile cu privire la stadiul culturii româneşti ardelene oscilează între decepția lucidă şi speranța într-un avânt ale cărui semne sunt întâmpinate cu încredere, chiar cu entuziasm.

Comunicarea între cele trei culturi conviețuitoare – română, maghiară şi săsească - a fost de o intensitate surprinzătoare şi îmbucurătoare, dacă se ia în considerare faptul că ea se datora unei inițiative spontane, fără îndemnul calculat al oficialităților, cum se va face ulterior de atâtea şi atâtea ori.

S-a tradus mult. Cititorii români au avut ocazia să cunoască segmente întinse şi reprezentative din poezia lui Ady, din proza lui Gárdonyi şi a lui Móricz Zsigmond, din poeții ardeleni contemporani – Aprily, Reményik ş.a. Un eveniment literar întâmpinat cu elogii atât din partea română cât şi din cea maghiară a fost apariția versiunii definitive a operei lui Madách, *Tragedia omului,* în magistrala traducere a lui Octavian Goga.

În anii interbelici s-a tradus din literatura română în limba maghiară mai mult decât în oricare interval anterior. Tălmăcirii poeziilor antume ale lui Eminescu de către Kibédi Sándor, act temerar şi meritoriu, deşi nu deplin realizat estetic, i s-au adăugat reuşite parțiale (Glossa, Rugăciunea unui dac) semnate de Dzsida Jenö şi de Berde Maria.

În „Erdélyi Helikon" se traduc poezii de Nichifor Crainic, Zaharia Stancu, Elena Farago, Mihai Codreanu (de către marele poet József Attila); poemul lui Ion Barbu, *Riga Krypto şi lapona Enigel,* piesele de teatru *O scrisoare pierdută* de Caragiale, *Maica cea tânără* de Emil Isac, *Cruciada copiilor* de Blaga, *Meşterul Manole* de Goga, *Prometeu* de Victor Eftimiu, *Manechinul sentimental* de Ion Minulescu şi *Molima* de Ion Marin Sadoveanu.

Bardocz Arpád traduce mult din Alecsandri, iar Szemlér Ferenc are rubrică permanentă de recenzii de cărți şi reviste româneşti.

Scriitorii saşi, în special prin Harald Krasser, traduc în „Klingsor" din Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Nichifor Crainic. Li se recenzează de către colegii maghiari romane şi nuvele, cum sunt ale lui Erwin Wittstock – *Bruder nimm die Bruder mit* şi *Die Freundschaft von Kockelburg* -, cel mai recent roman al lui Meschendörfer, *Der Buffelbrunnen,* antologiile de versuri şi de povestiri intitulate *Herz der Heimat* şi *Himmel über dem Acker* (comentate şi în reviste de limbă română).

Prin Kòs Karoly, „Erdélyi Helikon" a polemizat la un moment dat cu „Klingsor", unde Ernst Jekelius deplânsese într-un articol răcirea relațiilor culturale maghiaro-săseşti. Răspunsul lui Kòs, chiar admițând că a fost exact, a deplasat problema, principial, deşi nu tocmai elegant, pe aspectul politic. Era abia în august 1935, şi publicistul maghiar se grăbea să invoce ca motiv al răcirii relațiilor, denunțate de Jekelius, acceptarea de către saşi a doctrinei hitleriste, pe care ungurii ardeleni o resping. E drept că nu peste mult şi Romulus Demetrescu, criticul oarecum oficial de la „Pagini literare", va face o scurtă, dar tăioasă aluzie în acelaşi sens.

Pentru „Erdélyi Helikon" mai poate fi notat faptul că dintre toate revistele literare din Ardeal, de orice limbă, pare să fi fost cea mai informată din literaturile engleză şi americană, având printre colaboratori şi un rezident în SUA.

Un loc aparte în acest tablou al periodicelor literare se cuvine seriei a III-a a revistei „Familia", apărută din 1934 la Oradea, sub redacția publicistului M.G. Samarineanu. Ea îşi dezvăluie de la primul număr intenția de a milita pentru apropierea româno-maghiară, fără a omite însă combaterea unor articole politice revizioniste. Se

vorbeşte, într-un scurt cuvânt-program, de intenţia promovării unui naţionalism, dar condus de preceptul: „Cunoaşte-te pe tine însuşi, ca să poţi înţelege pe aproapele tău şi să-l poţi aprecia”.

O interesantă iniţiativă a „Familiei” a fost ancheta printre oameni de cultură români şi maghiari din Transilvania, din vechea Românie şi din Ungaria, având tema: „Ne putem înţelege, noi şi ungurii?”

Răspunsurile primite au fost publicate în trei numere duble ale revistei, din anul 1935. Ele au fost în general mai măsurate, mai condiţionate din partea literaţilor maghiari, mai generoase din partea celor români. Au figurat printre cei ce au răspuns anchetei nume răsunătoare: Sadoveanu, Camil Petrescu şi Cezar Petrescu, Victor Eftimiu, Corneliu Moldovanu, Pompiliu Constantinescu, Octav Şuluţiu, Petru Comarnescu, iar dintre scriitori unguri: Babits Mihaly, Illyés Gyula, Berde Maria, Tabéry Géza, Szemlér Ferenc etc.

Virulent a fost răspunsul lui Cezar Petrescu; după ce îşi manifestă sincera dorinţă pentru apropiere, şi convingerea în posibilitatea ei, susţine că artizanii acesteia nu pot fi decât oamenii de cultură. „A cunoaşte – scria romancierul – înseamnă a înţelege; iar a înţelege, măcar pe jumătate, - a iubi. Cât despre politică? – se întreba el … Şi răspundea: „Profesiunea patriotismului, ca şi a umanitarismului cu răsunet la urna electorală, nu cunoaşte nici un scrupul; e cert că amestecul politic nu va izbuti decât să compromită ideea, să o bagatelizeze şi să o trivializeze. Observaţi cum se deformează automat cea mai nobilă intenţie, de îndată ce a fost trecută în inventarul unui program de partid politic …”

O temă reluată de mai multe ori în paginile „Familiei” a decurs din constatarea făcută de unii colaboratori că lumea de atunci se afla într-o criză sufletească, pătura cultă a societăţii părând a-şi fi pierdut echilibrul interior. Remediul acestei boli putea fi, printre altele, cultura, o cultură care „să dea conceptelor noastre morale conţinut nou şi plasament cotidian în viaţa publică …”

Dacă alte reviste făcuseră o comparaţie între generaţiile intelectualităţii româneşti ardelene, defavorabilă celor din trecut, apreciate ca neadaptabile la complexitatea problemelor politice şi culturale de după 1918, „Familia” stabilea între generaţiile din trecut şi prezent o ierarhizare valorică de sens opus, argumentând-o prin ţinuta morală superioară a publicisticii ardelene de odinioară.

Rememorarea acestor aspecte sub care Transilvania se reflecta în revistele de cultură din anii ’30 are – credem – o valoare şi un interes în sine. Dar ea constituie şi o cale de descindere spre actualitate, chiar spre cea imediată.

Uneori cu termeni schimbaţi, alte ori aproape identici, probleme dezbătute acum şase-şapte decenii sunt şi astăzi la ordinea zilei, mediatizate încă mai intens şi cu mai multă pasiune decât atunci. E o probă a faptului că omul de cultură este o antenă deosebit de sensibilă pentru realităţile esenţiale ale existenţei poporului său. Şi că mai degrabă neliniştile sale adânci, decât facile improvizaţii jurnalistice, ar trebui sondate de „analiştii” prezentului şi de „profeţii” viitorului.

OPINIA PUBLICĂ ROMÂNEASCĂ DIN TRANSILVANIA ŞI DICTATUL DE LA VIENA[*]

„Opinia publică" e un fenomen de mentalitate şi de comportament, a cărui afirmare în societate este condiționată de consolidarea legilor, instituțiilor şi practicilor garante ale drepturilor cetățeneşti – îndeosebi ale libertății gândirii şi cuvântului – de nivelul de instruire şi de maturizare a conştiinței colective a cetățenilor, a capacității lor de reacție la problemele de interes comun. De aceea, de „opinie publică", în sensul propriu al cuvântului, nu se poate vorbi decât din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

În condițiile instaurate atunci s-au afirmat o serie de principii durabile în viața politică modernă. „Dacă nu toți oamenii sunt capabili să raționeze – suna enunțarea unuia din ele – în schimb toți pot să simtă; posedând ceea ce se cheamă simțul comun, poporul este infailibil."[1]

Mai adesea acest simț comun era definit restrictiv, ca fiind „sentimentul colectiv întreținut de elementele cele mai bine informate, mai inteligente şi mai morale, răspândit şi împărtăşit gradual de persoanele instruite dintr-un stat civilizat".[2]

Sunt sentințe impregnate de raționalismul şi de spiritul elitist, proprii luminismului.

Amplificarea participării cetățenilor la viața publică, paralel cu dezvoltarea masivă a mijloacelor de difuzare a disputelor din sfera politicului, au transferat fenomenul de opinie colectivă din domeniul de cercetare al filosofiei politice, în acela al sociologiei şi al psihologiei mulțimilor. Discipline care, în noile condiții social-politice menționate – ale irupției în viața publică de elemente numeroase, disparate, practic incontrolabile în reacțiile lor – au conchis că opinia publică este influențată cu precădere de factori nonraționali şi de tehnici manipulative.

O definiție care ilustrează această optică modificată, ce se voia neutră, afirma că ea este „produsul unui proces de comunicare în interiorul maselor, necorelat nici cu principiile unei dezbateri publice, nici cu ale conducerii politice".[3]

În pofida acestor tendințe de demonetizare a funcției politice a opiniei publice, concepția democratică stăruie şi în prezent în convingerea că opiniile oamenilor se bazează, în ultimă instanță, pe rațiune, şi că ele se situează, sau por fi aduse, pe poziții motivabile rațional.[4]

Deşi în statul modern opinia publică este o stare permanentă, ea se pune în evidență îndeosebi în momente de criză. În asemenea împrejurări, în opinia publică se pot produce fracturi, dând naştere la confruntări între grupări opuse, după cum şi la fenomenul contrar, de solidarizare a unei colectivități întinse într-o atitudine unitară. E momentul şi gestul în fața căruia – cum spunea un om politic din Revoluția franceză – „autoritatea îşi suspendă discursul, prejudecățile dispar şi interesele particulare se şterg".[5]

Acestea au fost trăsăturile pregnante ale momentului trăit de națiunea română în zilele Dictatului de la Viena. După douăzeci de ani de euforie şi de politicianism nu tocmai exemplar, s-a produs un şoc teribil, care a prilejuit un reviriment, sub forma, printre altele, a uneia din cele mai spontane şi mai solidare manifestări de opinie colectivă din istoria noastră modernă. Protestele împotriva raptului teritorial săvârşit prin dictatul germano-italian din 30 august 1940 au întrunit toate curentele politice, de la extrema dreaptă la extrema stângă, toate straturile sociale, pornind de la elite, dar răscolindu-le şi pe acelea considerate de obicei ca indiferente şi inerte.

Categoria cea mai importantă a acestor manifestări a fost reprezentată de mişcările populare, spontane. Difuzarea pe posturile de radio a deciziei de la Viena a început cam pe la orele 16. În răstimp de o oră-două, în vreme ce clopotele prinseseră a bate în dungă, în semn de primejdie, în piața centrală a Clujului s-au adunat mii de oameni, clamându-şi cu violență protestul împotriva Dictatului şi hotărârea de a-i rezista. S-au rostit înflăcărate cuvântări, mulțimea s-a pus în mers pe principalele bulevarde ale oraşului, s-a adoptat textul unei telegrame către guvern, în care se spunea: „Ardealul întreg, înfățişat prin miile de fii ai săi, adunați spontan în capitala sa, Cluj, trimite pe această cale celor ce pentru moment dețin destinele țării expresia voinței sale nestrămutate de a respinge cu ultima hotărâre Dictatul de la Viena, care vrea să dea Ardealul Ungariei …

Nu primim nici o hotărâre care vrea să răşluiască moştenirea sfântă a înaintaşilor noştri; ori de unde şi de la oricine ar veni ea, noi vom apăra Ardealul cu ultima noastră energie…”.[6]

Demonstrațiile de la Cluj s-au reluat a doua zi, 31 august, când li s-a alăturat şi populația din împrejurimi. Un protest solemn a fost adoptat într-o şedință extraordinară a marelui colegiu al Universității, iar la prefectură – o adunare de 150 de intelectuali a lansat apelul la mobilizare populară şi rezistență armată. Tot de aici a pornit chemarea pentru o adunare națională la Alba Iulia, care va fi anulată însă de autorități.

Străzile Clujului au continuat a fi teatru de furtunoase manifestații şi în zilele de 1-2 septembrie.[7]

Deşi, strict geografic vorbind, demonstrațiile de la Bucureşti s-au desfăşurat în afara Transilvaniei, ele nu pot fi trecute aici cu vederea, fiind expresii ale unității de simțire națională. Ele au început la statuia lui Mihai Viteazul, locul de mult consacrat al mişcărilor populare din Capitală. De aici, au pornit către legațiile maghiară, germană şi italiană, stârnind rapoarte alarmante ale acestora către ministerele de externe respective.

Teatrele şi cinematografele şi-ai suspendat reprezentațiile, iar între 1 şi 7 septembrie s-a decretat doliu național.[8]

Demonstrațiile au cuprins toate localitățile mai importante ale țării, în primul rând ale Transilvaniei. La Arad, ele au fost precedate de o adunare în sala de festivități a teologiei ortodoxe, încheiată cu adoptarea unei moțiuni, care cerea apărarea cu orice sacrificiu a Unirii de la 1 Decembrie 1918 şi lupta pentru refacerea unității neamului, ciuntite prin actul arbitrar de la Viena.[9]

La Braşov, în ziua de 1 septembrie, sentimentele manifestanților adunați în piața centrală au fost traduse într-o sentință fără apel: „În sufletele româneşti nu va fi linişte şi împăcare până când Ardealul nostru nu va fi iarăşi întregit, unind pe toți frații!”[10]

Manifestații s-au mai desfăşurat la Oradea, Timişoara, Sibiu şi în numeroase oraşe mai mici, cum au fost: Baia Mare, Şimleul Silvaniei, Bistrița, Cugir, Orăştie, Sebeş, Alba Iulia, Turda, Sighişoara, şi chiar prin numeroase localități rurale, îndeosebi în cele mai apropiate de centre urbane.

Proteste scrise s-au dat publicității de către multe asociații, unele permanente, altele constituite ad-hoc. Presa relata zi cu zi scenele sfâşietoare ale retragerii armatei şi ale exodului miilor de refugiați, în coloane ce se scurgeau într-o încrâncenată tăcere peste dealul Feleacului, comparat mereu cu un drum al Calvarului, pe care era silit să-l urce, purtându-şi povara, un popor crucificat.

Dar dincolo de descrierea evenimentelor, senzorii cercetării istorice înregistrează în acele zile de august-septembrie câteva fenomene cu semnificații profunde în devenirea națională.

Caracterul spontan şi unitar al mişcărilor de protest a fost, evident, riposta la o brutal instaurată situație de criză. Faptul că într-o gamă de posibilități de manifestări diverse riposta a întrunit, fără abatere, aceste trăsături, denotă că națiunea română, la două decenii după desăvârşirea unității sale politice, atinsese un grad definitiv de conştiință, de maturitate şi omogenitate sufletească. Ea afirma refuzul politicii capitularde a câtorva vârfuri politice şi spirit combativ întru apărarea integrității patriei şi a demnității naționale.

Un fapt nesemnalat de istoriografia evenimentelor, posibil neacceptat de ea, dar care a impresionat pe cei ce le-au trăit şi au reflectat nemijlocit asupra lor, a fost sudura spirituală totală pe care şocul Dictatului de la Viena a realizat-o în interiorul națiunii române.

Se va obiecta că ea era fapt împlinit din deceniile luptei pentru unitate națională în secolul al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, din timpul războiului pentru reîntregire şi, mai ales, din apoteoticul an 1918.

Cu toate acestea, istoricul obiectiv nu poate să nu observe că în deceniile imediat următoare Marii Uniri au persistat unele dificultăți de acomodare, diferențe de mentalitate, fricțiuni şi răutăți proferate reciproc, o oarecare reminiscență de egoism provincial.

Reacția declanşată de Dictatul de la Viena a trecut de la receptarea retoricii abstracte a istoriei la confruntarea directă cu o zguduitoare dramă umană, cu milioane de personaje victimizate sub privirea consternată a întregii națiuni. Istoria nu mai era discurs eroic, ci pumnul înfipt în fiecare inimă. Era o situație limită, comportând sentimentul posibilității unei iminente prăbuşiri politice şi morale. Ea impunea, ca soluție, o focalizare, o reconvergență instinctivă a tuturor energiilor în jurul idealului național.

E ceea ce s-a petrecut atunci, am spune aproape în neştire, sub forma unei noi calități a coeziunii sufletului românesc. Un sentiment discret, dar nestăvilit, de generozitate, de într-ajutorare, a cuprins poporul, de la un capăt la altul al pământului său. Cei dezrădăcinați vremelnic au simțit efectiv că fiecare colț al patriei, cu oamenii săi, le este cămin.

De-atunci au dispărut din limbajul curent apelativele ironice, uşor peiorative, de la provincie la provincie. Amalgamarea de populație, provocată de refugiul din ținuturile pierdute, dureroasă cum a fost, sau poate tocmai de aceea, a condus la efectul unei apropieri sufleteşti impresionante.

Deşi, evident, nu aparține fenomenului de opinie publică, socotim că în anumite circumstanțe producția literară poate fi invocată ca tangentă la acesta. Literatura a transfigurat întotdeauna, dacă nu chiar a exprimat deschis, stări de spirit ce nu erau doar ale creatorului individual, ci ale ambianței sociale a epocii sale.

La cumpăna de început a veacului nostru, Ardealul înstrăinat produsese o literatură mesianică, a durerii şi speranței, ce-şi aflase expresia cea mai elocventă în poezia lui Goga.

Momentul 1940 a generat şi el o atare creație. Nota ei a fost, poate, mai puțin energică decât a lui Goga – mai elegiacă -, adoptând o inspirație parcă şi mai frustă din poezia populară, din bocet şi baladă.

Se tânguia un poet, dintre mulți:

„Curgeau pe drumuri armele române,

Uitând, pe semne, orice jurământ.

Ca după mort, ieşeau femei bătrâne:

Ardealul a pus faţa la pământ …"[11]

Nici această reacţie nu a lipsit însă de a da cuvânt – în versuri, al căror ecou astăzi e stins, dar făcând atunci să vibreze profund credinţa în regenerarea fiinţei neamului, a unităţii sale – acelui sentiment al comunităţii pe care am presupus că în mare măsură l-a deşteptat tragedia anului nostru teribil. Încheiem cu memorarea mesajului dintr-un asemenea vers, mai grăitor pentru stările de opinii decât orice discurs ori manifest al vremii:

„Destinul tău şi pe al nostru în cuprinde,

Cu-aceeaşi izbăvire, sau cu-aceeaşi pierzanie.

Încă o mie de ani, Transilvanie,

Nu te putem uita, nu te putem vinde! …"[12]

[*] Comunicare prezentată la sesiunea desfăşurată în ziua de 30 august 1995, la Palatul Parlamentului.

[1] Henry St. John, Viscount Bolingroke, în „The Cratfsman", 27 iulie 1734.

[2] W.A. Mackinnon, *On the Rise. Progress and Present State of Public Opinion in Great Britain,* London, 1828.

[3] Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule,* Paris, 1901.

[4] Iraţionalitatea constituie, potrivit acestei concepţii, deviaţii comportamentale, dar nu mobilul, motivaţia originară a opiniilor şi acţiunilor colective.

[5] După Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* ed. a 5-a [Neuwied und Berlin, 1971], p. 123.

[6] A. Simion, *Dictatul de la Viena,* Cluj, 1972, p. 205.

[7] Dr. Traian Bunescu, *Lupta poporului român împotriva dictatului fascist de la Viena (august 1940),* Bucureşti, 1971, p. 133 şi urm.

[8] *Ibidem,* p. 137-138.

[9] A. Simion, *op. cit.,* p. 206.

[10] *Ibidem,* p. 206.

[11] Emil Giurgiuca, *Dincolo de pădure,* Bucureşti, 1943, p. 10.

[12] N.I. Herescu, în „Dacia", Bucureşti, I (1941), nr. 5, 15 iunie 1941.

PERSONALITĂȚI ISTORICE ŞI CULTURALE

INOCENȚIU MICU-PERSONALITATE EUROPEANĂ

Comunitatea românească ardeleană, despărțită prin capriciul istoriei de ființa întreagă a neamului şi osândită la stare de inferioritate politică şi culturală, n-a putut fi o exponentă de prim-plan a spiritualității naționale. La o atare poziție a ajuns abia prin a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Nu e de tăgăduit că personalitățile dăruite de ardeleni creativității neamului au fost, totuşi, recunoscute. Treapta ocupată de ele a fost însă indicată de obicei prin comparație cu valorile importante, afirmate în principatele transmontane.

Ferindu-ne de vreo exagerare în aprecierea personalităților ardelene, credem că este posibilă şi o comparație cu cele considerate ca „mari" pe plan european: nu neapărat pentru a stabili ierarhii, clasificări, ci doar pentru a aplica anumite reguli ale comparatismului istoric şi a fixa mai temeinic nişte opinii asupra dimensiunii valorilor umane create de poporul român.

Inocențiu Micu este o asemenea figură statuară în istoria noastră pentru că a fost întâiul care a formulat un program de emancipare politico-socială a românilor transilvăneni, şi, prin aceasta, a jucat un rol de înainte-mergător în procesul formării conştiinței naționale.

Misiunea pe care şi-a asumat-o, pentru care a luptat fără să şovăie în fața riscurilor, conturează personalitatea sa ca pe una dedicată binelui comun al colectivității în mijlocul căreia a trăit. Acest fapt, în sine, încă nu ar fi ieşit din comun, el fiind o îndatorire a unui membru al clerului, de pe orice treaptă ierarhică; nu arareori istoria a consemnat cazurile unor episcopi sanctificați pentru dăruirea arătată față de enoriaşii lor.

Modalitatea prin care un slujitor al bisericii se consacră binelui de obşte aparține, cel mai adesea, îndatoririlor complementare celor strict religioase. E vorba, spre exemplu, de operele de binefacere în favoarea celor aflați în suferință din cauza sărăciei, bolilor, bătrâneții etc., sau a feluritelor calamități naturale care-i încearcă de atâtea ori pe oameni. Toate aceste acțiuni împlinesc, în fapt, precepte şi pilde ale Mântuitorului. Dar ele se înfăptuiesc şi printr-o operă de organizare având, pe lângă vocația etică şi un aspect practic, prin care ea se încadrează, funcțional, în viața societății în general.

Au existat întotdeauna, dar parcă mai ales în primele secole ale evului modern, şi forme mai clare de angajare a unor membri ai clerului, ai bisericii, pentru cauza progresului, politic şi social. Mulți s-au distins în calitate de literați, eruditi, gânditori şi doctrinari politici. În această din urmă ipostază unii au teoretizat modele de

guvernare care, fiind conforme cu preceptele divine, să fie totodată, atunci când sunt traduse în practică, apărătoare ale drepturilor şi demnităţii omului, împotriva actelor abuzive ale puterii de toate categoriile şi gradele. Au fost şi din aceia care s-au situat pe poziţii opuse, ale teoretizării dreptului nelimitat, absolut, al stăpânirii, asupra supuşilor. Alţii au luat apărarea unor mari grupuri etnice sau sociale, oprimate din motive rasiale ori confesionale. Se întâlneşte frecvent cazul cooptării de membri ai înaltului cler în funcţii de stat, prilej cu care nu puţini au dovedit o capacitate politică ce a lăsat un nume în istorie. Dorinţa multora de a ameliora condiţia celor oropsiţi, pornită din imperativele moralei creştine, s-a concretizat şi în angajarea în acţiuni de reformă socială şi politică, mergând până la aderarea, câteodată secretă, la programe şi asociaţii faţă de care biserica oficială manifesta o rezervă prudentă. A fost, aşa dar, o perioadă de efervescenţă, de afirmare intensă, pe multiple planuri, a oamenilor bisericii şi a tuturor oamenilor de bine, în serviciul progresului omenirii, al unei fărâme de fericire în plus pe acest pământ, în aşteptarea celei eterne.

Motivele pentru care fenomenul a luat o dezvoltare în secolele al XVII-lea – al XVIII-lea au fost mai multe. Au contribuit la descinderea membrilor clerului în arena social-politică mişcările de reformă religioasă şi reorganizarea bisericii catolice în spiritul conciliului tridentin. Progresele raţionalismului şi ale scientismului căutau să submineze, direct sau indirect, doctrina bisericii şi, în consecinţă, aceasta din urmă a acceptat polemica, nu doar respingând asemenea tentative, ci elaborând şi modele proprii ale concepţiei sale asupra naturii şi societăţii.

Dacă se aduce în discuţie cazul poporului român din Transilvania, în tangenţă cu consideraţiile exprimate până în acest punct, se confirmă o constatare demult statornicită. Lipsit de beneficiul unei instrucţiuni largi şi sistematice, acest popor n-a avut, până în ultima treime a secolului al XVIII-lea, decât un singur corp socio-profesional capabil să-l reprezinte. Acesta a fost clerul, aproape în exclusivitate clerul unit, singurul care făcuse un pas însemnat în pregătirea sa, nu numai pentru rosturile lui specifice ci şi din punct de vedere intelectual în genere.

În activitatea celui mai însemnat fiu al românilor ardeleni şi al bisericii lor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea – episcopul Inocenţiu Micu – elementul nou şi aparte a fost tocmai această mişcare pe două planuri simultane – religios şi politic – pe care vlădicul le-a ştiut, în fapt, contopi într-unul singur. El s-a înscris astfel în concepţia şi conduita bisericii din perioada incipientă a istoriei moderne, caracterizată prin angajare nu doar spirituală, ci şi practică, pentru cauza alinării condiţiei celor vitregiţi de soartă. Inocenţiu Micu a fost întâiul dintre mai mulţi înalţi ierarhi care-i vor urma, şi care vor considera şi ei de datoria lor adoptarea unei atitudini militante în favoarea poporului lor. Prin amploarea şi calitatea acţiunii sale, el şi-a depăşit atât contemporanii cât şi posteritatea. Este o notă care-l ridică deasupra cadrului provincial al Transilvaniei şi îl defineşte ca pe unul din pionii luptei pentru libertate şi progres, specifică atunci mentalităţii şi climatului general european.

Epoca în care Inocenţiu Micu şi-a desfăşurat activitatea a fost una a avântului erudiţiei. Acumularea unui mare volum de cunoştinţe, elaborarea unor metode de a le cerceta critic şi a le pune în valoare s-a datorat în mare măsură unor asociaţii, ordine şi congregaţii religioase care, în disputa dintre catolicism şi protestantism au scos la

lumină o uriaşă literatură istorică şi dogmatică. Erudiția a devenit astfel o trăsătură specifică a unui segment întins din cultura europeană.

Pentru românii ardeleni asimilarea unei culturi de acest tip a rezultat din contactul cu centrele catolice de studiu, aşa cum ea rezultase, de altfel, şi în Moldova şi Muntenia, în cazul acelor prime exemple de cărturari erudiți, cum fuseseră un Miron Costin sau Stolnicul Cantacuzino.

Întreaga Şcoală Ardeleană a năzuit spre o cât mai vastă acumulare de informație istorică şi filologică despre poporul român, a voit să se apropie cât mai mult de nivelul european al ştiinței şi culturii vremii sale. Reprezentanții ei n-au încercat vreun complex de inferioritate când au polemizat cu mari savanți din ambianța contemporană lor.

Formulând un program de emancipare națională şi afirmându-se ca o figură de cleric angajat pentru cauze politice juste, la unison cu alte figuri de statură europeană – Inocențiu Micu a fost şi cel dintâi care, la noi, şi-a susținut lupta de idei şi de convingeri prin apelul la întinse cunoştințe din domenii ca istoria religiei, dreptul canonic, istoria propriu-zisă şi legislația antică şi modernă.

În primul memoriu politic pe care l-a înaintat în 1743, prelatul român vădeşte temeinica pregătire dobândită încă din timpul studiilor teologice la colegiul din Tyrnavia. În sprijinul tezelor sale citează din Vechiul Testament, din epistolele Sf. Apostol Pavel, din Faptele Apostolilor, din dreptul canonic, din predicile Sf. Ion Gură de Aur, din decrete ale mai multor papi, unele datând din secolul al XI-lea, din hotărâri ale conciliilor bisericii. Pentru argumente din cultura istorico-politică laică el recurge la decrete ale regilor Ungariei, ale împăraților romano-germani, la cele mai cunoscute codice de legi din Ungaria şi Transilvania.

Dintre românii ardeleni nimeni până la el – dacă nu invocăm pe Nicolaus Olahus, care însă nu s-a apropiat decât prin vagi amintiri şi aluzii de obârşia sa etnică – nu avusese resursele de a pune în lucrare un asemenea aparat erudit pentru sprijinirea revendicărilor social-politice ale poporului român. La fel ca orizontul politic, şi nivelul de cultură al lui Inocențiu Micu a depăşit cu mult perimetrul provincial; el se situa – spre a ne exprima cât mai circumspect – la nivelul clerului catolic centro-european.

S-a remarcat de multe ori, cu toată competența, întâlnirea frecventă a tezelor sale în favoarea drepturilor poporului român şi ale bisericii unite cu concepte de bază ale Luminismului. Unele din aceste întâlniri par a fi fost coincidențe, extrapolări dirijate de faptul că multe din ideile Luminismului nu erau cu totul noi – cum păreau la prima impresie – şi nici nu aparțineau exclusiv exponenților acestui curent; încă din Evul Mediu şi cu deosebire din secolul al XVI-lea, ele circulau, ca locuri comune, în gândirea politică europeană, în disputele privind relația dintre autoritatea spirituală şi cea politică. Indiferent de calea pe care i s-a transmis episcopului român acest filon de idei, el era, în sine, o componentă de primă mărime a culturii europene înaintate, iar cei ce l-au împărtăşit şi exprimat fac parte, indiscutabil, dintre purtătorii spiritului ei.

Erudiție, deschidere spre probleme sociale şi politice, spirit combativ susținut de o retorică elocventă şi de pasiune temperamentală, toate sunt trăsături care desenează lui Inocențiu Micu un contur european.

Comportamentul său pe parcursul luptei politice prin care s-a eternizat în istoria noastră a fost unul dârz, obstinat chiar, refuzând compromisuri ce, de la distanța noastră, par că ar fi fost – unele măcar – rezonabile. Un

suflet de luptător, aşadar, indicativ şi el pentru spiritul deceniilor în care a trăit şi al celor ce vor urma nemijlocit. Faptul că în dietă, la Viena, la Roma, în relațiile cu propriii colaboratori apropiați din cadrul bisericii sale, Micu s-a arătat nu odată imprudent, surprinde la o personalitate educată în climatul de respect al convenienţelor, specific mediului ecleziastic.

E legitimă întrebarea: de unde a provenit această notă temperamentală care, fără îndoială că pe de o parte l-a impus atenției şi respectul celor din jur, dar pe de altă parte e sigur că de la ea i s-a tras aproape tot răul pe care l-a avut de suferit? Orice tentativă de explicație e hazardată, fiindcă prin ea se părăseşte terenul faptelor, al dovezilor istorice, şi se păşeşte pe unul nesigur, care este cel al psihologiei individuale.

În motivația acestor atitudini prea îndrăzneţe primul loc pare a-l fi ocupat dârzenia nativă a caracterului său. Mai grăia în el şi conştiința unei – fie şi modeste – tagme nobiliare. Dar mai cu seamă, credem, - revolta din adâncuri a originilor sale mai îndepărtate, țărăneşti.

Pe de altă parte, şi cu această ipostază ajungem din nou la o confluență între spiritul religios şi cel politic al veacului. Micu apare ca un „însetat după dreptate", dar într-o înfățişare modernă, de atitudine activă, de revoltă chiar împotriva nerespectării promisiunilor făcute poporului şi bisericii sale.

În Inocențiu Micu s-au întrupat, pentru răstimpul unei vieți trecătoare, mari virtuți ale neamului său, dar şi ale întregii atmosfere spirituale dintr-un mare secol de cultură, de generozitate umană. E justificată comemorarea în el nu doar a unui fiu al românismului întreg, ci şi a unei personalități înălțate la cea treaptă de gândire elevată, de sensibilitate umană, care printr-un larg consens e numită „europeană".

LUMINISTUL THOMAS JEFFERSON

Numele lui Thomas Jefferson este asociat cel mai frecvent cu Declarația de Independență a Statelor Unite, al cărei principal autor a fost. Semnificația politică excepțională a acestui act în viața marii republici transoceanice, ecoul pe care l-a avut în conştiința omenirii la data adoptării sale, ca şi ulterior, datorită ideilor înaintate pe care le cuprindea, formulate cu inegalabilă conciziune şi eleganță, determină întrucâtva o restrângere a unghiului din care este privită şi apreciată una din personalitățile cele mai profunde şi multilaterale din istoria americană. Aceasta, firește, mai puțin în Statele Unite, sau în cercurile avizate din sfera culturii de limbă engleză.

Ca autor al Declarației de Independență şi în special al celebrului ei preambul, Jefferson se înscrie în rândul gânditorilor care, în veacul al XVIII-lea, au împărtăşit principalele idei filozofico-politice ale Luminismului: drepturile naturale ale omului, baza contractuală a relațiilor politice în societate, dreptul la rezistență împotriva alterării acestui echilibru contractual, sau a nerespectării drepturilor naturale specificate în Declarație prin triada: viața, libertatea şi căutarea fericirii.

Luminismul e departe însă de a se reduce la aceste câteva idei. Ca expresie intelectuală a aspirațiilor societății către o profundă şi totală prefacere, pe urma căreia se va dezvolta şi consolida societatea modernă, Luminismul a pus în cauză interpretarea a tot ce se considera că poate să determine ori să influențeze condiția umană, de la detaliul cotidian până la cadrul cosmic, şi la finalitatea existenței. Enciclopedismul reprezentanților săi derivă, evident, din această vocație funciară către cuprinderea totalității, a universului. El mai derivă şi din caracterul său de sinteză, de cristalizare deplină a sensurilor unei întregi perioade din istoria anterioară a culturii. Umanismul şi raționalismul, predominant contemplative până în pragul veacului al XVIII-lea, dirijând orientarea observațiilor şi acumulărilor de cunoştințe în cadrul unui proces pe care l-am putea numi o primă „explozie informațională" cu adresă la natură şi societate, şi-au descoperit în Luminism capacitățile de acțiune, de transformare a realității social-politice.

Pe de altă parte, grefat pe problemele social-politice şi moral-intelectuale ale epocii şi căutând a descoperi soluțiile depăşirii lor, Luminismul a avut o largă arie de răspândire, din vatra sa occidentală până în răsăritul şi sud-estul Europei, într-o direcție – până în ambele Americi, într-alta. Pe o asemenea suprafață el a dobândit o multitudine de nuanțe şi accente, expresie a adaptării la specificul condițiilor locale. Diversitatea variantelor de forme şi de conținut creează adesea impresia că ele nici nu ar aparține, toate, Luminismului propriu-zis.

Problema gândirii reprezentanților Luminismului periferic impune, astfel, o cercetare atentă şi completă a manifestărilor acesteia, pentru a discerne, alături de nucleul principal şi comun de idei, notele locale, originale, care îmbogățesc conceptul de ansamblu.

Pentru Thomas Jefferson, momentul redactării Declarației de Independență, deşi cel mai important, nu este nici pe departe singurul care-i defineşte apartenența la filozofia luminilor. Raportarea sa integrală la această filozofie, cât şi identificarea notelor originale, personale sau specific americane din gândirea sa, ne este îngăduită fie de examinarea altor lucrări, puțin cunoscute publicului din România, fie de aspectele practice ale activității sale.

Dintre lucrările lui Jefferson – de altfel destul de puține la număr, el exprimându-se mai mult prin intermediul documentelor de stat şi al unei voluminoase corespondențe – istoriografia americană a relevat din totdeauna importanța celei intitulate „Note asupra statului Virginia", scrisă în 1781 şi tipărită mai întâi la Paris în 1785, unde în anul următor a apărut şi o traducere franceză.

Această lucrare constituie răspunsul la un chestionar adresat de secretarul de atunci al reprezentantului Franței în Statele Unite guvernatorilor celor 13 state şi altor înalți demnitari americani, în scopul documentării detaliate asupra noului stat, care-şi proclamase recent independența. Jefferson, ales guvernator al Virginiei la 1

iunie 1779, a fost printre foarte puținii care, în acea perioadă extrem de dificilă a războiului, a găsit totuşi răgazul să răspundă chestionarului primit. Răspunsul său a reprezentat o lucrare de peste 300 de pagini, distribuite pe 23 de capitole. Cu alte cuvinte, o veritabilă monografie a statului său natal. O simplă enumerare a capitolelor este şi ea semnificativă pentru cunoscuta vocație enciclopedică a gânditorului luminist. Lucrarea tratează în ordine despre: hotarele Virginiei, râurile, porturile maritime, munți, cascade şi peşteri, produse minerale, vegetale şi animale, climat, populație, forțe militare, marină, populația aborigenă, împărțire administrativă şi oraşe, constituție, legi, şcoli, căi de comunicație, religie, moravuri, manufacturi, comerț şi finanțe ş.a.m.d.

Dar dacă aceste titluri de capitole, care ne duc imediat cu gândul spre compartimentarea sistematică a lucrărilor de acest gen în opera luminiştilor francezi – de ex. Voltaire – i-au fost sugerate lui Jefferson de înseşi întrebările chestionarului pe care-l avea în față, modul în care el răspunde, conținutul capitolelor pun în evidență dimensiunile multiple ale concepției sale luministe. „Notele asupra Virginiei" sunt mai mult decât o monografie: un eseu filozofic. Jefferson nu descrie doar sistemul de guvernare, ci reflectează asupra naturii guvernării; nu descrie numai instituțiile de învățământ, ci în acelaşi timp discută scopul sistemului educațional; zugrăvirea condiției sociale diverse a populației aborigene sau a celei de culoare îi prilejuieşte incursiuni în probleme de morală, corelate cu cele ale naturii umane, ale unității sau diversității acesteia.

Un asemenea pasaj, de profundă rezonanță umanitară, este cel consacrat de Jefferson sclavajului. De reținut că el atacă problema din proprie inițiativă, deoarece în chestionarul amintit nu figura o asemenea întrebare. Ocazia i se iveşte însă atunci când îşi propune să descrie obiceiurile şi moravurile din Virginia. Pe acestea le consideră susceptibile de gravă corupție, deoarece relațiile dintre stăpân şi sclav se caracterizează prin dezlănțuire de patimi, prin exercitarea despotismului de o parte şi constrângerea la supunere înjositoare de altă parte. Spectacolul – consideră Jefferson – e dăunător educației copiilor, pe plan moral şi civic. Sclavajul, mai adaugă el, corupându-l pe om din punct de vedere moral, compromite indirect şi progresul material, aplecarea omului către munca directă, productivă, şi respectul pentru ea. El zdruncină sentimentele şi convingerile politice ale cetățenilor, fiindcă e greu să se mai creadă în libertate ca fundament al statului, când jumătate din membrii săi sunt privați de ea.

Atitudinea lui Jefferson față de sclavaj e printre cele mai tipice pentru luminismul său. El însuşi proprietar de pământ şi de sclavi, repudiază totuşi pe plan intelectual propria sa poziție socială, considerând sclavajul, privit din punctul de vedere al rațiunii, ca un rău moral şi o încălcare a ordinei naturale a lucrurilor. Aceasta decurgea din convingerea fundamentală a filosofiei luminilor că omenirea este unitară, este în esență aceeaşi, pe orice meridian, în orice condiții spațio-temporale, indiferent de aparențele care o diferențiază, ca de pildă aspectul fizic al diferitelor rase şi popoare.

Ar fi greşit să credem că, la fel cu filozofii luminişti din Europa, Jefferson s-a mărginit să-şi declare convingerile, nereuşind decât sporadic a putea acționa în vederea traducerii lor în fapt. Fără îndoială, coaliția de interese favorabile menținerii sclavajului era, la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de al XIX-lea, prea puternică spre a fi înfrântă, iar Jefferson nu era omul mijloacelor radicale, revoluționare, al angajării într-o tentativă imediată de desființare a sistemului. În schimb, cumularea de către el – gânditorul şi teoreticianul – a

unor funcţii de guvernare, pe plan statal sau federal, l-a pus în situaţia iniţierii şi chiar a aplicării unor măsuri legislative de restrângere a sclavajului. Ca membru al adunării reprezentative a Virginiei a fost autorul legii care interzicea importul de sclavi în acest stat, iar mai târziu, ca preşedinte al Statelor Unite, a semnat o lege similară cu efect asupra întregului teritoriu federal.

Tot în Virginia a încercat să introducă, dar fără succes, o lege care prevedea declararea ca liberi a tuturor negrilor născuţi după 1800, ceea ce ar fi dus la dispariţia treptată a sclavajului din cadrul statului. Un alt proiect de lege propus de el, în calitate de membru al unui comitet al Congresului, prevedea interzicerea sclavajului, după anul 1800, în toate teritoriile de la vest de Allegheny. Proiectul n-a putut fi votat, lipsindu-i un singur vot. O nefericită împrejurare, despre care Jefferson scria: „glasul unui singur individ … ar fi împiedicat răspândirea acestei abominabile crime peste noile teritorii. Şi astfel soarta a milioane de oameni care încă nu s-au născut a depins de un singur om, iar cerul a tăcut în acea clipă îngrozitoare".

Rezultatele, ca şi insuccesele lui Jefferson în problema, dacă nu a abolirii, cel puţin a limitării sclavajului, ne conduc spre constatarea unei nuanţe deosebitoare a Luminismului american faţă de cel european, sau poate mai exact spus a circumstanţelor diferite ale dezvoltării sale. În Europa, Luminismul a fost vehiculat de cercurile intelectuale, provenite din nobilimea liberală sau din burghezie. În faţa acestor cercuri se ridica bariera oficialităţii constituite: instituţii politico-sociale, privilegii, biserică, regalitate. Cu mici excepţii, Luminismul european a rămas o mişcare de opoziţie. E adevărat că factorii de decizie şi de conducere ai societăţii au preluat unele idei ale sale, traducându-le într-un „reformismde sus". Dar această preluare a fost parţială, nu arareori deformată, şi dictată de scopuri diferite – mult mai limitate – de ale Luminismului propriu-zis. Între „filosofi" şi „puterea politică" persistă o barieră mai greu de trecut decât sunt dispuse să conceadă unele interpretări idealizante.

În Statele Unite, în urma victoriei obţinute în războiul de independenţă, Luminismul se desfăşoară pe un teren eliberat de obstacole. Aici s-au creat condiţiile întrunirii în aceeaşi persoană a filosofului şi a factorului de decizie. Jefferson însuşi e un exemplu. Prin el în special, Luminismul a putut fi integrat într-un program legislativ şi de guvernare. De aici caracterul mai realist, mai practic, al Luminismului american în comparaţie cu cel european.

Revenind la „Notele asupra Virginiei", e de apreciat un alt revelator capitol al lor, - cel consacrat religiei. De fapt, era un prilej pentru Jefferson de a-şi expune ideile în materie de libertate a conştiinţei şi de a aduce un vibrant elogiu raţiunii. Jefferson combate în acest capitol ideea unei biserici oficiale, preconizează separarea completă a bisericii de stat, egalitatea tuturor confesiunilor şi toleranţa faţă de toate, ca şi libertatea nelimitată a gândirii. „Nu pare a fi însă suprimată eroarea – scrie Jefferson – de a crede că actele gândirii trebuie să se supună constrângerii legilor la fel cu cele ale trupului. Se uită că guvernanţii nu pot avea autoritate asupra unor drepturi naturale decât în măsura în care ele sunt supuse autorităţii lor prin liber-consimţământ. Or, conştiinţa n-a fost şi n-a putut fi niciodată supusă autorităţii umane, fiindcă ea este singurul agent efectiv împotriva erorii … Numai eroarea are nevoie de sprijin oficial, pe când adevărul se sprijină singur … „

Nu este greu de constatat măsura în care Jefferson idealizează – la unison cu întreaga gândire luministă – virtutea, forţa şi autonomia raţiunii. El comitea o eroare prin însăţi proclamarea acesteia drept pavăză certă împotriva erorii. Dar, în condiţiile secolului al XVIII-lea, absolutizarea valorii raţiunii în faţa prejudecăţilor impuse de tradiţie reprezenta o eroare fecundă pentru progres, la fel cu revendicarea neîngrădirii sale prin constrângeri exterioare.[1]

Ca şi în cazul altor idei luministe profesate de el, Jefferson s-a aflat şi în acest caz într-o situaţie mai fericită decât confraţii săi, filosofii europeni. El a reuşit să le traducă în fapt, cel puţin pentru statul său, Virginia, unde s-a adoptat statutul de libertate religioasă propus şi redactat de el – cel mai înaintat şi tolerant act de această natură legiferat până atunci în vreo parte a globului.

Jefferson a mai tratat şi o altă problemă centrală a Luminismului, aceea a rolului instrucţiei şi educaţiei. În Europa filozofii luminişti au preconizat în operele lor răspândirea culturii în mase prin intermediul învăţământului, văzând în aceasta o modalitate de combatere a prejudecăţilor, de descătuşare a forţei imanente a raţiunii şi, ca atare, de dezvoltare a unei baze largi a înţelegerii necesităţii de a combate şi limita despotismul spiritual, de a netezi calea progresului material şi moral. În reformismul nobiliaro-monarhic, inspirat parţial din concepţia educaţională luministă, învăţământul lărgit, sistematizat şi modernizat întrucâtva în conţinut, dobândea o funcţie utilitară mai restrânsă: el trebuia să servească adaptării statului şi vechiului regim la procesele de transformare economică şi socială, să ofere cunoştinţe practice reclamate de dezvoltarea administraţiei, a tehnicii militare, a celei manufacturiere şi agricole, a fiscalităţii. Creându-şi cadre mai numeroase şi mai pregătite, statul înţelegea totodată să asume un control şi o influenţă mai stricte asupra formării acestora din punct de vedere civic şi moral, substituindu-se pe acest plan bisericii, a cărei autonomie instituţională şi ideologică nu se mai concilia deplin cu centralismul potenţat şi dirigist al statului din veacul al XVIII-lea.

Luminismul american – şi Jefferson în primul rând – împărtăşeşte aceeaşi convingere totală în valoarea învăţământului pentru toţi cetăţenii. Şi aici însă cu o deplasare de accent pe funcţia sa practică, politică. Fondând o nouă societate, cu instituţii reprezentative la toate nivelurile, părinţii spirituali ai independenţei americane au intuit rolul instrucţiunii publice ca factori de garantare a funcţionării eficiente şi durabile a unui asemenea sistem de guvernământ, care – după cum se exprima James Madison - dacă nu e conjugat cu instrucţiunea poporului sau cu mijloacele de a o dobândi, „nu este decât prologul la o farsă sau la o tragedie". Iar Jefferson scria în 1785: „Cred că cea mai importantă lege în toată legislaţia noastră este de departe aceea privind difuzarea cunoştinţelor în popor. Nu poate fi întrevăzut nici un alt fundament mai sigur pentru păstrarea libertăţii şi fericirii."

Jefferson raportează deci funcţia învăţământului direct la drepturile naturale pe care le enunţase în Declaraţia de Independenţă. În comparaţie cu concepţia Luminismului european despre învăţământ – mai abstractă în plan teoretic, mai îngustă şi cu intenţii în fond conservatoare în cel practic – Luminismul american integrează învăţământul în mod organic între elementele constitutive şi funcţionale ale unui regim democratic.

Supremul gest pe care Jefferson l-a săvârşit spre a-şi marca identificarea cu acest Luminism adaptat specificului societăţii americane, este redactarea propriului epitaf. A deţinut în cursul vieţii numeroase funcţii

publice, până la aceea de preşedinte al Statelor Unite. Dar a ținut să scrie despre el doar atât: „autor al Declarației de Independență, al statutului pentru libertate religioasă în Virginia şi fondator al Universității statului Virginia".

Omul de acțiune a dorit să rămână în memoria posterității drapat în mantia filosofului, a omului de cultură.

[1] Jefferson a mai scris şi acest aforism memorabil: „Eroarea este tolerabilă, acolo unde Adevărul e liber să o combată".

STEPHAN LUDWIG ROTH

La 11 mai 1849, lângă zidul Cetățuii austriece de pe dealul din centrul Clujului, îşi sfârşea viața, sub gloanțele plutonului de execuție, unul din cei mai luminați oameni, dintre cei mulți de acest fel, care au trăit pe pământul Transilvaniei.

Suprimarea lui, în temeiul judecății sumare a unui tribunal excepțional, a fost o gravă greşeală, un act de teroare politică, neavând decât un şubred temei legal care, dacă peste tot existase, nu justifica în nici un caz pedeapsa capitală.

Un profund cunoscător al vieții şi operei sale scria odată că Roth a fost un adevărat şi reprezentativ erou național, cu valoare de simbol atât pentru saşi, cât şi pentru români.

Personalitatea sa, comemorată mereu în anii trecuți de la tragica-i săvârşire din viață, oferă multiple motive respectului posterității: ca gânditor şi militant politic, însuflețit de convingeri luministe, liberale şi democratice; pledant sincer al cauzei egalității în drepturi a popoarelor, nu în ultimul rând a românilor; ca mare învățat, de strălucită formație universitară, de aleasă şi multilaterală cultură, ale cărei domenii predilecte le-am circumscrie prin termenii moderni: pedagogie, filozofie, teologie, economie, politologie, sociologie etc.; ca om, de o rar întâlnită noblețe spirituală.

Născut la Mediaş în 1796, a făcut studii gimnaziale la Sibiu iar între 1817-1820 la vestita universitate din Tübingen şi la institutul din Yverdon, condus de marele pedagog Johann Heinrich Pestalozzi. A promovat doctoratul în filozofie, la Tübingen, iar Pestalozzi a dorit să-l țină pe lângă el. O strălucită carieră, în înaintatul Occident, se deschidea în fața tânărului ardelean, de numai 24 de ani.

Într-o scrisoare, el declară însă că declină aceste oferte şi perspective, deoarece gândul care-l stăpâneşte este să revină printre ai săi şi să pună cunoştințele dobândite în serviciul ridicării poporului.

Transilvania, cu întreg spațiul geografic şi politic din jurul ei, se afla mult în urma prosperului şi înaintatului Occident european. Şi totuşi … Roth a preferat, de dragul unui ideal, întoarcerea la condițiile materiale şi spirituale modeste, la inconfortul vieții orăşelelor şi satelor din sudul Transilvaniei.

Şi numai acest singur exemplu al conduitei sale civice merită – *astăzi cu deosebire* – evocat în auzul acelora care mai vor, dar mai ales al celor care nu mai vor să înțeleagă că se poate adopta şi o asemenea linie în viață …

Roth s-a întors, aşadar, în Transilvania. A funcționat ca profesor şi director de şcoală în Mediaş. Ideile novatoare pe care a început să le aplice l-au adus în conflict cu autoritățile bisericeşti luterane care patronau şcoala. A demisionat din învățământ şi a devenit pastor luteran în sate din jurul Mediaşului: Nemşa, Moşna.

A început să publice cu regularitate eseuri din variatele domenii pe care le-am semnalat anterior. În edițiile – postume – care le-au reunit, acestea însumează şase volume, plus corespondența. Ele l-au făcut cunoscut înăuntrul hotarelor şi în afara lor. Mult l-au apreciat publiciştii români, în frunte cu George Barițiu, care a fost în corespondență cu el şi a publicat traduceri din lucrările sale sau comentarii la acestea, în cunoscutele periodice româneşti din Braşov.

Studiul care a fost cel mai mult remarcat s-a intitulat „Lupta pentru limbă în Transilvania". El a apărut în 1842, ca urmare a hotărârii dietei de la Cluj de a introduce limba maghiară ca limbă oficială, în locul latinei.

Roth a combătut această măsură, demonstrând că în Transilvania există o limbă a majorității populației, care este limba română, limba prin care, de fapt, comunică între ei toți locuitorii principatului. Dacă ar fi să se

impună o limbă printr-o măsură administrativă, apoi numai limba majorității, limba de comunicare generală, ar putea fi beneficiara unei asemenea măsuri.

Adresându-se aristocrației dominante din dietă, Roth continua, cu idei încă şi mai generoase, mai juste, mai umane, privitoare la aceeaşi națiune română:

„Oferiți românilor … acoperirea lipsurilor lor, respectul pentru demnitatea lor umană, respectul pentru religia lor, independență economică poporului, mijloace de educație … într-un cuvânt satisfacerea intereselor lor."

Când dieta de la Cluj, la 29-30 mai 1848, a votat alipirea Transilvaniei la Ungaria, Roth şi-a spus din nou părerea, într-un sens apropiat: „Asupra acestei probleme nu au a se pronunța numai cele trei <<națiuni>> de până acum. Ungurii, secuii şi saşii nu sunt singurii locuitori ai țării. Şi românii au un cuvânt … Dacă Transilvania este şi mama lor, înseamnă că suntem cu toții frați. Iar pe frați nu e îngăduit nici să-i oprimi, nici să-i înşeli."

Roth a asistat la adunarea națională a românilor, din 3/15 mai 1848, la Blaj. A publicat despre ea o dare de seamă, în care scria, printre altele: „În titlul acestui articol … m-am folosit de cuvântul *români.* Am făcut-o dintr-un sentiment frățesc față de acest foarte promițător popor al patriei noastre, precum şi ca urmare a unei dorințe şi hotărâri de obşte exprimate de chiar participanții la această grandioasă adunare populară. Ei au cerut … ca de-acum înainte, pentru totdeauna, să nu fie numiți altfel decât *români,* fiindcă numai astfel sunt ei numiți corect şi just, potrivit cu originea, limba şi istoria lor.

La încheierea adunării – continua Roth – „ideea națională era aşa de adânc înrădăcinată în toate inimile, încât ea nu va mai putea fi niciodată smulsă din ele".

Iar despre drapelul arborat acolo, Roth mai adăuga: „Nu era atât de înalt încât să se poată vedea de la Dunăre, dar cred că, tocmai ca urmare a înrâuririi spirituale reciproce, fluturarea acestor culori, va fi pricinuit bătăi de inimi şi la Iaşi, şi la Bucureşti".

Roth, luând apărarea românilor, a crezut în acelaşi timp în drepturile egale ale tuturor popoarelor. El a fost un mare umanist, un vizionar, pentru care – aşa cum scria lui George Barițiu – „națiunile nu sunt decât fragmente ale unui mare Întreg".

„Cândva – scria el tatălui său – soarele va răsări şi peste munții noştri … Şi când va fi şi la noi ziuă, atunci oamenii se vor recunoaşte, se vor privi în față şi îşi vor întinde unii altora mâinile, întru gând şi faptă".

În ultimele luni ale anului 1848, Roth, împreună cu protopopul român din Mediaş, Ştefan Moldovan, a acceptat o funcție de conducere în comitatul Cetatea de Baltă. Măsurile pe care, inevitabil, a trebuit să le adopte în cursul exercitării acestei funcții, erau, evident, în concordanță cu dispozițiile comandamentului militar austriac. Ele au constituit motivul inculpării sale pentru „trădare", invocată de tribunalul de la Cluj, după ce armata guvernului maghiar ocupase Transilvania, între ianuarie şi martie 1849.

Formele aparent legale cu care s-a acoperit procesul său nu pot ascunde realitatea că a fost un proces pur politic, în care n-a contat ideea de justiție, ci absolutizarea „dreptății" unei tabere şi „demonizarea" oricărei convingeri neconforme literei acesteia.

Celor ce l-au condamnat, el le-a dat o replică în scrisoarea de rămas bun trimisă copiilor săi, în care declara solemn că niciodată n-a urât naţia maghiară şi nici vreo altă naţiune din lume, simţindu-se – în acea clipă a adevărului pe care o încearcă orice om în faţa morţii – complet nevinovat faţă de acuzaţiile ce i se aduseseră.

Roth a murit cu un asemenea curaj, încât s-a povestit că ofiţerul care comandase plutonul de execuţie le-a spus subordonaţilor săi: „Soldaţi! Învăţaţi de la acest om cum se moare pentru poporul tău!"

Fără îndoială, cercetarea în amănunte a operei sale relevă şi aspecte de detaliu, astăzi depăşite, unele inactuale chiar pentru vremea sa. Dar, în esenţă, suflul democratic şi umanitar care-i străbate ideile, atât de „moderne" în momentul exprimării lor, conferă personalităţii lui Stephan Ludwig Roth aura eternităţii.

UN STUDIU DE CAZ: ASCENSIUNEA SOCIO-PROFESIONALĂ A FAMILIEI BARIŢIU

Ascensiunea economico-socială a unei comunităţi e la fel de semnificativă pe cât emanciparea ei politică. Cele două linii se susţin reciproc şi susţin pe o a treia: progresul profesional şi cultural.

O condiţie a valabilităţii rezultatelor proceselor respective este păstrarea în cadrul dezvoltării lor a identităţii etnice şi confesionale a comunităţii. Altminteri, este evident că datele problemei se modifică şi conduc spre situaţii diferite, cel puţin în parte, de aceea de la care a pornit investigaţia.

Spre exemplu, în Transilvania de până la sfârşitul secolului al XVII-lea, etnia românească era formată din țărani iobagi sau liberi, din preoți şi călugări cu o pregătire redusă, lipsiți de un statut social definit, şi prea puțin deosebiți de masa poporului de rând. Atunci când unii dintre aceştia săvârşeau ceea ce am numit „o ascensiune" spre trepte superioare ale corpului social, ei erau, de regulă încă în aceeaşi generație, asimilați etnic şi confesional altei comunități, astfel încât pentru cea românească tabloul de ansamblu rămânea neschimbat, actul ascensiunii fiind inoperant în relație cu statutul şi destinul ei.

În secolul al XVIII-lea s-a depăşit însă un prag, datorită climatului general al secolului Luminilor, instaurării unui regim politic mai deschis spre „modernizare" (în limitele vremii) şi nu în ultimul rând unirii religioase din 1698-1700.

Datorită dezvoltării învățământului elementar, secundar şi teologic românesc, s-a realizat o ascensiune lentă de la condiția rurală spre cea intelectuală, reprezentată de preoți cu o pregătire superioară celei din trecut, chiar eminentă a câtorva – şi de învățători.

Dacă luăm ca punct de referință întemeierea şcolilor din Blaj, s-ar putea considera că în decurs cam de 120 de ani, adică de 4-5 generații, ascensiunea inițială timidă, pe o primă treaptă intelectuală, a continuat prin formarea de profesori, de funcționari, de jurişti, iar într-o fază finală a procesului, prin diplome de economişti, medici şi ingineri. Această fază finală a fost condiționată de deschiderea politică operată sau influențată de revoluția de la 1848 şi de reformele ce s-au impus în Imperiul habsburgic, subsecvente evenimentului. De asemenea, de lărgirea posibilității achiziționării de bunuri imobiliare, de practicare a unor ocupații lucrative (comerț). Preot sau învățător se putea deveni pornind de la o platformă materială modestă; avocatura, medicina, ingineria presupuneau un suport material substanțial, atât pentru studii, cât şi pentru demararea practicii profesiunii.

Criteriile după care s-au efectuat statisticile în secolul al XIX-lea nu permit o evaluare precisă a acestui proces pentru etnia română. O excepție o constituie iarăşi numai preoții şi învățătorii din şcolile confesionale, consemnați în evidențele bisericeşti. Pentru alte profesiuni, recensămintele nu fac distincții pe criterii etnice, iar deducțiile după aspectul grafic al numelor, adesea deformate, nu sunt riguros concludente.

Sunt mai revelatoare, cam din ultima treime a secolului, registrele de înmatriculări în institutele de învățământ superior. În acest sens s-au întreprins şi publicat în ultimii ani studii prețioase.

Un punct de vedere interesant se desprinde din cercetarea ascensiunii socio-profesionale a câte unei familii, cu toate că în calea acestei metode se ridică lacunele existente în actele de stare civilă şi în arhivele familiale.

E necesar a se recurge la familii de o însemnată prestanță socială, în jurul cărora s-a concentrat atenția multora şi s-au consemnat date frecvente şi relativ exacte.

Tocmai pe acest considerent am ales exemplul familiei Barițiu, proiectată în atenția opiniei publice de prestigiul excepțional al principalului ei reprezentant.

Din întinsa ei ramificație am reuşit deocamdată să culegem date mai complete pe filiația a trei ramuri descendente din primul strămoş comun identificabil.

Acesta a fost, cum îndeobşte se ştie, preotul Ioan Pop, născut probabil pe la 1790 şi decedat la 30 mai 1869. Fusese căsătorit cu o Ana, decedată în 1871, despre care nu se cunosc date amănunțite, cum de altfel nici despre Ioan Pop însuşi, în afara originii, vag afirmate, din mici nobili armalişti din zona Chioar, decăzuți la trepte de țărani liberi. O tradiție a familiei susține că venirea sa din ținutul de origine ar fi fost prilejuită de primirea unei parohii în părțile Clujului sau ale Turzii.

Aşadar, o probabilă origine țărănească, poate înfrumusețată cu amintiri nobiliare; de la ea s-a păşit pe prima şi normala treaptă a ascensiunii sociale pentru numeroşi români, în pragul secolului al XIX-lea, aceea de preot greco-catolic.

Ioan Pop a avut cinci băieți şi o fată. Judecând după prolificitatea căsătoriilor din acel timp şi după cota ridicată a mortalității infantile, nu e exclus să fi avut şi alți copii, decedați de timpuriu.

Familia sa prezintă, în această primă generație cunoscută, o particularitate: o ascensiune neobişnuit de înaltă şi de diferențiată a membrilor săi, născuți între 1812-1833.

Copiii menționați au devenit: 2 profesori, din care unul, George, o personalitate ilustră, 1 preot, 1 comerciant (e drept, nu prea dotat pentru afaceri), 1 tipograf, iar fata s-a căsătorit cu un preot numit Amfilohie Pop, caz foarte frecvent al fetelor de preoți români, în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea.

Descendenții unicei fiice se pierd în anonimatul sutelor şi sutelor de familii ardelene purtătoare ale numelui Pop, multe dintre ele continuând a alimenta cu noi şi noi membri tagma preoțească.

Se pierde, de asemenea, descendența celor trei frați mai mici, dintre care ultimul născut, Octav, profesor la Năsăud, cel mai înzestrat intelectual în familie, în afară de George, a fost încercat de teribile drame familiale, care se recunosc în urme izolate de labilitate psihică în mai multe ramuri şi mai multe generații ale familiei.

Rămânând la primii doi născuți ai strămoşului Ioan Pop – George şi Alexandru -, preot născut în 1815 – se constată mai întâi numărul lor mare de copii. George a avut 9, din care au supraviețuit 5: 4 fete şi un băiat. Avem astfel, chiar la o generație cu grad înalt de cultură şi cu posibilități de asistență medicală, confirmarea supoziției anterioare, privind mortalitatea infantilă.

Locul ocupat de George Barițiu printre fruntaşii națiunii române din veacul al XIX-lea, remarcabil pe plan intelectual, politic, material şi al demnităților oficiale, a făcut ca descendenții săi imediați să beneficieze, la rândul lor, de poziții sociale superioare celor ale multor altor familii, fără însă ca vreunul (sau vreuna) să egaleze pe a părintelui lor. Calitatea intelectuală de excepție şi o remarcabilă energie vitală s-au consumat în mare parte în strălucita şi dinamica personalitate a lui George Barițiu.

Fiul său, Ieronim, cu pregătire de profesor, cu studii la Viena, nu a fost lipsit nici de inteligență, nici de talent publicistic, dar a prezentat semne de labilitate psihică, în cazul său provenite sigur de la mama lui, un notoriu caz nefericit, care vreme de peste douăzeci de ani a fost drama căsniciei şi a vieții lui George Barițiu, suportată de el cu discreție.

Ieronim a murit prematur, la 51 de ani, nerealizat pe măsura speranțelor puse în el.

Fiicele lui George Bariţiu s-au căsătorit – două în familii de mari comercianţi braşoveni, Iuga şi Stănescu – iar două în foarte onorabile familii de funcţionari administrativi şi juridici din Hunedoara şi Banat: Vlad şi Bontescu.

Ramura Stănescu e mai puţin cunoscută în viaţa publică. Ramura Iuga a dat pe un reputat profesor de matematică la Academia Comercială din Cluj şi ocupant al mai multor funcţii publice – George Iuga. Descendenţii săi trăiesc şi azi, unii menţinându-se în sfera intelectual-universitară.

Ramura Vlad a fost ilustrată de juristul, omul politic şi luptătorul naţional Aurel Vlad din Orăştie, nepot de fiică al lui George Bariţiu, iar ramura Bontescu a culminat, în aceeaşi generaţie cu a lui Aurel Vlad, prin Victor Bontescu, avocat şi ministru în mai multe guverne de după unirea din 1918.

Această generaţie a nepoţilor direcţi ai lui George Bariţiu a fost cea care a realizat o mai omogenă şi mai înaltă ascensiune socială. Ea a fost favorizată, fără îndoială şi de circumstanţa istorico-politică numită înfăptuirea României Mari. După care, se constată staţionarea descendenţilor următori la nivelul socio-profesional atins anterior sau chiar un declin, pe care-l vor precipita loviturile date de regimul comunist, după 1945, tuturor familiilor catalogate „burgheze", deţinătoare de bunuri imobiliare şi având un trecut în viaţa politică şi a poporului român.

Fratele lui George, Alexandru, a fost preot de ţară. A dus o existenţă fără ceva ieşit din comun, în afară de înrolarea voluntară, în 1848, în legiunile lui Iancu. A fost căsătorit cu o soră a tribunului paşoptist Ioan Ciurileanu. Ea a decedat curând după ce trecuse de 40 de ani, aparent de ftizie, o a doua tară maladivă în familie, transmisă, aleatoriu, până în zilele noastre.

A avut 7 copii: 1 băiat şi 6 fete. De remarcat, în treacăt, inversiunea: bătrânul Ioan Pop a avut o singură fată şi încolo numai băieţi, cei doi fii au câte un băiat şi încolo numai fete.

Ascensiunea socială a acestei ramuri a fost cu câţiva paşi mai lentă decât a filiaţiei lui George Bariţiu. Fapt cu totul de aşteptat, dată fiind diferenţa de condiţie materială şi de reputaţie la nivel naţional între George şi modestul său frate, preot din sate ca Filea şi Petreşti (Petrid), în piemontul relativ izolat şi nu prea prosper dintre valea Ierii şi valea Hăşdatei, la nord-vest de Cheile Turzii.

Unicul fiu al lui Alexandru a parcurs o etapă de studii juridice şi a fost notar public în Abrud. Descendenţii acestuia sunt singurii purtători actuali ai numelui Bariţiu. Fiul său a fost un reputat medic în Cluj, al cărui fiu, tot medic, s-a stabilit în Franţa, având, la rândul său copii, despre care nu ştim dacă au păstrat acest nume de familie.

Dintre fiicele lui Alexandru Bariţiu, cea mai mare a fost căsătorită cu un funcţionar la judecătoria din Turda[1], iar celelalte fete au fost măritate cu preoţi. În contrast cu primele născute, ultimele trei fete au murit tinere. Cea mai tânără, la numai 32 de ani, de ftizia care răpusese pe mama lor, Elena Ciurileanu. Nu e exclus ca şi cele două surori născute nemijlocit înaintea ei (gemene, singurul caz în familie), să fi contractat aceeaşi boală, pe vremea aceea fatală.

A doua fată, Iustina, a fost măritată cu un distins preot, Vasile Popescu, cu studii de filozofie la Viena, dar neagreat de ierarhii săi. A avut doi băieţi avocaţi. Primul, căruia îi plăcea să-şi scrie prenumele Georgiu, a

fost singura persoană din numeroasa descendență a lui Alexandru Bariţiu, până la membrii ei vieţuitori şi astăzi, care a realizat din avocatură o avere considerabilă, pierdută prin distrugerile ultimului război şi prin exproprierile masive efectuate de regimul comunist, care l-au redus pe fostul însemnat rentier, în ultimii săi patru ani de viaţă (1945-1949), la o existenţă apropiată de treapta mizeriei.

Un al doilea băiat, tot avocat, a beneficiat pentru scurt timp, prin anii ’20, de o numire de consilier la Înalta Curte de Casaţie. Şi el a sfârşit într-o situaţie materială grea.

O soră a Iustinei Bariţiu-Popescu, numită Reghina, născută prin 1846-1847, a trăit până în 1943. Este recordul de longevitate al familiei, deşi ea n-a atins chiar „biblica vârstă de 102 ani”, - cum îi anunţa decesul, comiţând o uşoară exagerare, „Gazeta Transilvaniei”, care continua să apară la Braşov.

Ne oprim în acest punct, voind cu micul excurs în „lignage-ul” a două ramuri ale familiei Bariţiu să constituie un îndemn, şi pentru autorul rândurilor de faţă şi mai ales pentru alţi genealogişti şi sociologi ai fenomenului familial, de a lărgi[2] investigaţiile la întreaga descendenţă a acestei numeroase şi importante familii care, singură, a reprezentat un capitol al vieţii intelectuale, politice şi economice a românilor ardeleni.

Misiune nu prea uşoară, din cauza marelui număr de personaje feminine, care prin căsătorie au dobândit alte şi alte nume, sub care cel original devine tot mai greu de identificat.

Pe de altă parte, după România Mare posibilităţile de ascensiune socio-profesională pe calea studiilor superioare s-au extins aşa de mult încât calificările şi performanţele membrilor familiei nu mai au relevanţa eforturilor şi meritelor celor de dinainte de 1918.

În concluzie, familia Bariţiu este un exemplu românesc ardelean de oameni ridicaţi „prin ei înşişi”, prin calităţi, prin muncă perseverentă şi onestă. Nimeni din familie n-a fost propulsat graţie averii, sau altor circumstanţe fortuite, - favoruri ale celor suspuşi ş.a.

George Bariţiu şi-a înzestrat fetele cu măsură, şi cu oarecari greutăţi. Măritişul unora, făcând „partide bune”, a fost, probabil, consecinţa reputaţiei tatălui lor, dar nici una n-a ajuns să ocupe în societatea vremii o poziţie care să stârnească invidii statornice.

Bariţiu a fost acela care, prin prestigiul şi corectitudinea lui, a imprimat întregii familii,- fiice, gineri, nepoţi – o conduită de cinste, de onoare, de bun simţ, de dragoste de neam.

Pe unii membrii, dintre cei rămaşi anonimi, i-am aflat ca semnatari pe listele de sprijin pentru memorandişti, răspândite prin sate în 1894.

Bătrânul patriarh n-a ajutat pe nimeni pentru a-l face să parvină, ci doar pentru a-l salva dintr-o situaţie grea. Dar şi atunci nu i-a plăcut să intervină, dacă îşi dădea seama că restriştea respectivului provenea din incapacitate, indolenţă sau necinste. Detesta mai mult ca orice inactivitatea, apatia şi, ţinea lecţii aspre tuturor din familie, ca şi altora din jurul său.

Este sigur că modelul acestei familii a fost unul ieşit din comun. Dar şi în acest caz, el rămâne ilustrativ pentru procesul formării elitei moderne în societatea românească din Transilvania, în secolul al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea.

[1] Numele soțului, Medan, există până astăzi. Dar cum acest cuplu nu a avut copii, ar putea fi vorba cel mult de descendențe colaterale.

[2] Mai deținem date genealogice despre penultima fiică a lui Alexandru, Ludovica, prin bunăvoința unuia din descendenții actuali ai ramurei, istoricul şi diplomatul Alexandru Ghişa.

GEORGE BARIȚIU: O ÎNCERCARE DE PORTRET PSIHOLOGIC

O privire, chiar numai generală, asupra operei şi activității lui George Barițiu, culege deja câteva impresii durabile: tenacitate, putere de muncă, tradusă în prodigioasă productivitate, multilateralitate a preocupărilor, pe un evantai deschis de la segmentul spiritual şi intelectual elevat la cel practic, şi chiar la prozaismul faptului cotidian.

Pe ecranul acestei opere, cu reverberații atât de bogate în cultura şi în viața publică românească, personalitatea autorului se proiectează, firesc, în culori şi linii ce definesc pe „omul cetății": iubire de neam, de poporul obidit, credință în progres, în virtuțile taumaturgice ale învățământului, culturii şi libertății, instinct democratic şi vocație de luptător pe baricadele ideilor. Acestea, toate, erau rezultante ale interferenței între persoană, ambianța mentală şi problemele vremii. E limpede că *ele* l-au modelat pe Barițiu jurnalistul, omul politic, militantul cultural, istoricul, apostolul emancipării neamului său.

Dar confruntarea cu aceleaşi probleme ale românilor ardeleni au trăit-o şi alți oameni ai lor de seamă. Despre câțiva, nu mulți, se poate spune că în câte un domeniu l-au întrecut, calitativ, pe Barițiu. Bărnuțiu a fost un mai mare orator politic şi a avut o mai sistematică lectură filosofică şi juridică. Cipariu a fost un mai mare savant. Lui Avram Iancu i-au fost mai proprii îndrăzneala acțiunii şi un frust geniu charismatic. Personalitatea şi talentul lui Barițiu au acoperit însă mai multe decât ale tuturor acestora, au fost mai constante şi capabile a se distribui cu aceeaşi energie într-o uimitoare pluralitate de direcții.

Diferența specifică dintre Barițiu şi contemporanii săi de generație şi de idealuri, pregnantă ca dimensiune şi varietate a operei, lasă loc supoziției că la făurirea personalității sale deosebite au contribuit, pe lângă tiparele modelatoare ale evenimentelor şi problemelor epocii, şi calitățile native ale omului Barițiu. Tentativele de a le radiografia deschide un itinerar printr-un fascinant labirint al vieții interioare, căruia cel mai bine îi poate servi ca ghid corespondența sa.

O determinantă a tonusului psihic alert al lui Barițiu, a fost, cu certitudine, robustețea sa fizică. A trăit până la 81 de ani şi scrisorile sale, ultima datată cu şase zile înaintea morții, îl arată încă absolut lucid, doar atât că exprimarea nu mai are aceeaşi originalitate, vioiciunea spontană de mai înainte, ci este mai convențională, mai apropiată de stereotipia formularisticii epistolare.

În timpul vieții, deşi a fost uneori, ca oricine, bolnav, pomeneşte un asemenea inconvenient mai întâi după ce împlinise 50 de ani. Menționarea bolilor sale rămâne în continuare rară. Nu le acordă importanță decât după ce împlinise 75 de ani; nu se lamentează, propriu-zis, decât în luna mai 1892, când avea de-acum 80 de ani. Până atunci întâmpinase suferințele fizice cu un optimism neclintit, de solidă sorginte în mentalul rural ardelenesc. „Eu nu mă tem [de moarte]" – scrie fiicei sale mai mari în 1882, când trecuse de 70 de ani; „o dau pe uşe-afară". Peste alți trei ani, scria iarăşi: „Nu pier eu, oricât mă blastămă vrăjmaşii românilor, iar după ce voi apune, vor fi alții în locul meu."[1] Sau, în acelaşi an, 1885: „Pe mine n-ai să mă cruți cu tăcerea, căci eu sunt oțelit de suferințele vieții şi gata la oricare alte lovituri."[2] În 1888, când invocă vârsta şi teama de îmbolnăvire, spre a se scuza pentru neparticiparea la semicentenarul „Gazetei de Transilvania", rezultă din altă scrisoare că acestea fuseseră pretexte şi că absența i-a fost determinată mai mult de antipatia față de Aurel Mureşianu. Prezența sa publică stilată nu trebuie să înşele. Fire puternică, Barițiu era în stare deopotrivă să iubească şi să urască, aprig şi statornic, să fie când afectuos, când dur.

Faptul că optimismul i-a fost o trăsătură de căpetenie a firii este cu atât mai surprinzător cu cât Barițiu – contrar celor ce s-ar crede – a avut o viață personală grea, atât de bântuită de rele încât pe un altul l-ar fi demoralizat de timpuriu. I-au murit patru copii. Soția – mărturisit cam de pe la începutul anilor '60 – a început a suferi de un tot mai grav dezechilibru nervos, care va fi cauza separării *de facto* a lui Barițiu de ea, în 1878 când, din motive băneşti, se va muta de la Braşov la Sibiu. În 1864 el se exprima eufemistic față de fiica lui, vorbind despre „fantazia cea fierbinte" a soției sale, care „îi aduce înainte tot nevoi, pericole, moarte. Ea, sărmana, crede tare şi vârtos că femeia cea mai nefericită este dânsa. Acest rău zace în temperament şi nu se poate vindeca" – încheie Barițiu decenta consemnare a nefericirii sale familiare.[3]

O scrisoare din 1875 a necontrolatului său fiu, Ieronim, al cărui comportament a constituit pentru Barițiu un frecvent motiv de dezamăgire, îi aruncă în față cu cruzime imaginea unei vieți de familie insuportabile.

Fiicele nu prea au fost fericite în căsătoriile lor şi au trecut prin greutăți materiale care l-au obligat pe Barițiu la însemnate sacrificii pentru a le susține. „La oameni – scria el – după legea naturii, după 70 de ani, copiii sunt datori să ajute pe părinți, nu aceştia pe aceia. La mine este exact din contra. Doar eu am făcut şi fac [pentru copii – n.n.] ce nu face din 10 000 nici unul".

În falimentul cu care s-a încheiat activitatea fabricii de hârtie din Zărneşti, Barițiu şi familia unuia dintre ginerii săi, Iuga, au pierdut importante capitaluri investite, în parte chiar din vina lui Barițiu. S-a priceput la aşa de multe, încât era convins că se pricepe şi la afaceri de industrie şi comerț în stil mare. În fapt însă, examinarea atentă a corespondenței sale în materie dezvăluie calcule greşite şi imprudențe de amator. Tocmai fiindcă se simțea răspunzător, Barițiu a ales din clipa falimentului, când avea peste 66 de ani, o viață de privațiuni, de muncă istovitoare spre a putea să câştige atât cât să-şi întrețină familia şi să achite scrupulos, la scadențe, datoriile rămase după dezastru.

Viața politică i-a adus şi ea nu puține griji: refugiul din 1848, cu pierderea unei părți din bunuri, detenția din partea trupelor ruseşti din Principate, îndepărtarea forțată de la redacția foilor pe care le întemeiase – poate lucrul ce l-a afectat cel mai mult -, procesele de presă, înfruntate cu aparent curaj, dar care, în forul său interior, l-

au tulburat mai mult decât lăsa să se vadă. Cu toată viaţa sa de activitate frenetică, Bariţiu era un om peste măsură de ordonat, prin temperament, nu numai prin deprindere. De aceea perspectiva unei condamnări la închisoare, cu privaţiuni subiacente şi cu bulversarea ritmului existenţei îl incomoda, ca şi perspectiva lipsurilor materiale pe care ispăşirea unei detenţii ceva mai prelungite le-ar fi abătut asupra numeroasei şi neajutoratei sale familii. A avut vocaţia de luptător, dar nu şi de martir …

Spiritul ordonat, împletit cu corectitudinea faţă de sine şi faţă de semeni, i-a fost complementul puterii de muncă, agentul care i-a înlesnit realizarea impresionantei sale opere. „Am să răspund la mai bine de o mie de scrisori pe an”[4] – constată el cu un prilej. Numai să răspundă, dar el purta corespondenţă şi din iniţiativa lui … În primii ani de apariţie a foilor scria articole de 2-3 ori pe săptămână, culegea ştiri, le organiza, depunea singur cel mai mare volum de muncă redacţională. S-a avântat în revoluţie. Apoi în afacerea industrială de proporţii, a fabricii de la Zărneşti. A fost deputat în dieta Transilvaniei şi în Senatul imperial de la Viena. Fondator şi membru din cei mai activi ai ASTREI, redactor al revistei acesteia, „Transilvania”. Conferenţiar în diferite ocazii, călător neobosit în oraşele Transilvaniei, la Bucureşti, la Pesta şi Viena, de câteva ori şi în largul Europei. Organizator de expoziţii şi de alte manifestări publice, explorator în adâncurile istoriei naţiei, autor sau inspirator de memoriale politice, de comunicări şi de mari opere istorice, lider de partid, membru şi preşedinte al Academiei Române (în ultima calitate, e drept, doar pentru o lună), Bariţiu era capabil să introducă în acest tornado o meticuloasă ordine. Ba mai avea timp şi ţinere de minte pentru nenumărate detalii practice care interesau familia: încasarea sau plata de chirii, de redevenţe ale unor depuneri sau împrumuturi, contracte de reparaţii şi zugrăveli de imobile, tragerea la răspundere administrativă a unui chiriaş pentru turbulenţii săi câini, hrănirea unui godac lăsat în pensiune la Zărneşti, a păsărilor de curte ale fiicei, metoda cea mai indicată de a frământa şi coace pâinea din făina procurată familiei, avându-se grijă – nu uita să adauge cu scumpătate ardelenească – să nu se fure din ea.

Pasiunea pentru mărunţişuri, cu care într-una dăscălea pe toţi ai familiei, putea să şi agaseze. Era uneori extrem de aspru, fiindcă spiritul său de ordine şi de cinste îl făcea să nu suporte incapacitatea, neglijenţele, mai ales lenea, aruncând fără cruţare în faţă fiului, ginerilor şi nepoţilor aceste defecte, când le descoperea. Nimeni nu părea să poată ţine pas cu ritmul vieţii şi cu exigenţele stricte ale aprigului bătrân. Toţi îi apăreau „tândăloşi”, suferind de acest „morb oriental”. „Sunt sever – scria el în 1862 – cu toţi leneşii, nepăsătorii şi disprepuitorii de disciplină. Mie îmi place a lucra şi a osteni; o cer tot aceasta şi de la subordonaţii mei.”[5] Îi plăceau opiniile şi lucrurile clar exprimate şi organizate. Sublinia mereu că nu putea suferi nici o socoteală încurcată: „Aşa ceva îmi face neodihnă foarte mare.”[6]

Realist şi prudent, îl scoteau din fire şi naivităţile comise de unii, mai ales în momente politice dificile. A.G. Golescu-Negru îi trimisese din Viena, în plină revoluţie, o scrisoare – se vede – foarte subversivă din punctul de vedere al autorităţilor austriace. După care se mira, candid, că ea nu ajunsese la destinatar. La 4 septembrie 1848 Bariţiu îi serveşte o severă lecţie de conspirativitate: „Cum puteai încredinţa poştelor o scrisoare răsturnătoare de un stat, pe 100 de mile, de la Viena la Sibiu, când acum şi banii se înstrăinează de la poşte?

[Sunt] lucruri cu totul imposibile, care pe toată inteligența română din Ardeal, ar aduce-o la eşafod în numai trei zile."[7]

Şi-a impus cu strictețe a fi ceea ce se cheamă „om de cuvânt" şi concepea demnitatea persoanei şi a familiei sale ca fiind bazată pe acordul între posibilități şi realitate.

Când lucra la corectura materialului documentar pentru *Istoria Transilvaniei,* manifesta mereu grija de a justifica prin rezultate palpabile subvenția primită de la Academie. În acele momente, era de 20 de ani membru plin şi, cu un prestigiu ca al său, oricare altul ar fi fost înclinat să trateze problema mai lejer. El însă nu: şi-o înscrie ca îndatorire de onoare, cu minuția cu care exponenții acelui spirit de ordine şi de corectitudine ai clasei mijlocii din secolul trecut consemnau activele şi pasivele din afacerile de orice fel. Pentru Barițiu, moralitatea a fost o dimensiune intrinsecă a tuturor actelor şi chiar a gândurilor.

Refuză să trăiască, ori să se afişeze în viață la alt nivel decât al posibilităților reale. „Noi nu suntem bocotani (bogătaşi) – scria el – şi nu voim să jucăm acea rolă ridicolă, chiar dacă am putea". Sau: „… Nu ne trebuie, dacă voim să ne măritățm fetele, să ne înstrăinăm pe bărbați cu fantazii de mari capitalişti şi cu fumuri aristocratice, sau cu luxul de cochete şi grizete din Viena şi Paris."[8]

Are orgoliul stării sale sociale, cu principii şi conveniențe cărora se simte obligat să se conformeze, deşi nu le socoteşte esențiale. „În poziținea mea … cuvine-se foarte bine ca să se poată spune că Barițiu are casele sale. Aşa e lumea – adaugă el – judecă pe din afară, din ceea ce se vede."[9] Într-o ordine apropiată de idei, exprimă un gând ce iarăşi descinde dintr-un ancestral spirit de demnitate țărănească: „Grija mea cea mai de aproape este să fim astrucați pe banii noştri, nu cu bani împrumutați, sau cu de pomană."[10]

Despre modesta zestre pe care o putea oferi uneia din fiice, scria: „Ci să ştiți că acea mică avere e binecuvântată de Cer ca să fructifice, pentru că e câştigată cu muncă dreaptă."[11]

Avut-a Barițiu şi un orgoliu personal, ca mai oricine, orgoliul care, în cazul său, ar fi fost ecoul unei fireşti conştientizări a valorii personale şi a rolului său public excepțional? E greu de răspuns, fiindcă peste acest subiect se aşterne stăpânirea de sine, modestia, decența ce i se trag, poate, încă din preceptele învățăturilor teologice, studiate în tinerețe, ca şi din pildele ce i se oferiseră în lecturile sale istorice şi filosofice, ținute în mare respect în acel timp al admirației totale pentru virtuțile anticilor. „Sunt un om care niciodată nu m-am putut supăra când mi-a zis cineva că *nu ştiu* cutare sau cutare lucru, ci numai când mi-a zis că sunt om rău m-am supărat, pentru că nu sunt. Iar neînvățat – *quam multa non scio* – îşi zisese chiar şi Socrate, cu multă dreptate …"[12]

Sărbătoririle în centrul cărora – spre bătrânețe – s-a aflat în repetate rânduri le relatează discret: „Se făcu fără pompă deşartă, dar cu inimă curată" – scrie despre una din ele. „S-au adus laude peste măsură exagerate, pare că am fi cuprins țări cu armele"[13] – temperează el cele ce se spuseseră la semicentenarul apariției foilor sale. O singură dată se arată încântat şi copleşit, dar fără a uita nici atunci funciara modestie ce era la el o notă obligatorie a bunei cuviințe. Aceasta se întâmpla la 2 iunie 1892, când Academia Română l-a omagiat, la împlinirea vârstei de 80 de ani: „Prin multe peripeții am trecut în viața mea – scria cu acel prilej – însă la o sărbătoare precum a fost cea inițiată de către Academie nici ca prin vis nu aş fi cugetat."[14]

Calităţile naturale de seamă ale lui Bariţiu, la dezvoltarea cărora a contribuit cu siguranţă şi bogata sa experienţă de viaţă, i-au fost prudenţa şi abilitatea de a trata probleme gingaşe de ordin public. A fost un mare tactician. În peste 50 de ani de activitate publicistică, n-a fost năvod al cenzurii printre ochiurile căruia să nu se fi ştiut strecura; justiţia chesaro-crăiască l-a citat de câteva ori în faţa ei, dar niciodată n-a reuşit a-i dovedi vinovăţia şi a-l condamna. Atribut specific prudenţei sale pare a fi fost discreţia. El însuşi se amuză, dezvăluind că braşovenii îl ironizau cu epitetul de „misterios".[15]

O excepţională lecţie de tactică politică, bazată pe premisa discreţiei conspirative, e conţinută în scrisoarea din 5/17 martie 1869 către Visarion Roman: „Despoţii – scrie Bariţiu – îşi împart rolele şi în viaţă; de aceea cu ei nu poţi fi sincer, pe lângă toată bunăvoinţa, pentru că apoi îşi bat joc de tine şi te ţin de găgăuţă.

Tot aşa să lucrăm [şi] noi, niciodată să nu ne poată ghici voia şi nevoia noastră. *Ei* ne învăţară, *ei* ne împinseră pe această cale, pentru că îşi bătură joc de candoarea sufletelor noastre …

Să le arătăm că şi noi ştim a juca role, ca ei, în excepţiune numai că noi nu ştim şi nu voim a minţi, ca ei; cu atât mai bine însă vom şti şi a tace pe viitor. Scopul nostru e faţă [deschis-n.n.]: voim să avem *una patrie, viaţă naţională şi libertate;* mijloacele spre scop au să rămână însă secretul nostru."[16]

Puterea lui Bariţiu de a se concentra asupra obiectivelor sale era atât de intensă, încât îl făcea capabil, chiar în raport cu problemele personale cele mai dureroase, de o detaşare ce pe unii i-ar putea tenta să o taxeze drept insensibilitate. În realitate, ea era semn de mare tărie sufletească.

Pe de altă parte, ca la toate personalităţile total angajate în vâltoarea vieţii publice, sensibilitatea şi căldura sa umană, absolut reale, erau doar ostracizate în subteranele sufletului, de unde erupeau rar şi parcimonios, dar cu atât mai mişcător. Aşa se întâmplă în scrisoarea din Viena, din 20 ianuarie 1864, adresată fiicei mai mari, Victoria, se pare favorita sa şi confidentă tot mai apropiată, pe măsură ce starea psihică a soţiei se agrava.

Bariţiu, om dârz, mereu frământat de necazurile unui neam întreg, cu mintea plină de calcule şi de combinaţii, gata oricând a se lua de piept cu viaţa, cea „cutreierată de atâtea valuri şi prigoniri nemeritate" – cum admirabil scria în martie 1848 în „Gazeta de Transilvania" – se confesează în această scrisoare cu o nesfârşită duioşie paternă. Îşi aminteşte poveştile pe care i le spunea fiicei în copilăria acesteia, emoţionând-o până la lacrimi pentru soarta eroilor şi mai ales a eroinelor, cum o învăţa scrisul, cititul şi socotitul cu boabe de fasole, cum o ducea de mână la şcoală, îi explica istorie sau geografie, sau îi citea din Don Quijote…[17]

Cercetarea unei mari personalităţi politice şi culturale concentrată riguros numai asupra individualităţii sale, deşi pare a contraveni metodologiei consacrate a biografiei, nu este cu toate acestea lipsită de rost. Investigarea făpturii intime, în cazul nostru a lui George Bariţiu, relevă faţete noi ale şi de altfel recunoscutei pluralităţi a personalităţii sale. Aceste faţete sunt şlefuite şi armonizate prin ceea ce se vădeşte a fi, simplu, un colosal şi neabătut bun simţ, echilibru şi măsură în tot ce a gândit, a simţit şi a săvârşit. Grăieşte prin el înţelepciunea adunată în generaţii. Privită din unghi psihologic, ea dezvăluie în statura oficială, monumentală, a personajului, realităţi subtile, în fragilitatea cărora alte mijloace de cercetare nu reuşesc să pătrundă.

La scară individuală, demersul la particularități psihice şi comportamentale este corespondentul acelei „istorii totale”, preconizate a se practica asupra câte unui mare grup social.

Din clocotul energiei native a omului – Bariţiu se revarsă forţa elementară exprimată, cu gravitatea unui „Credo”, într-una din scrisorile sale: „Nu vă temeți [de] nimic. Nu mai piere această națiune niciodată!”[18]

[1] *George Bariț şi contemporanii săi,* vol. VIII, Bucureşti, 1987, p. 172 şi 175-176.

[2] *Ibidem,* p. 183.

[3] *Ibidem,* p. 155-156.

[4] *Ibidem,* p. 169.

[5] *George Bariț şi contemporanii săi,* vol. VII, Bucureşti, 1985, p. 141.

[6] *Ibidem,* vol. VIII, p. 125.

[7] *Ibidem,* vol. VII, p. 117.

[8] *Ibidem,* p. 199, 213.

[9] *Ibidem,* vol. VIII, p. 227.

[10] *Ibidem,* p. 184.

[11] *Ibidem,* p. 33.

[12] *Ibidem,* p. 88.

[13] *Ibidem,* p. 227.

[14] *Ibidem,* p. 136.

[15] *Ibidem,* vol. VII, p. 333.

[16] *Ibidem,* p. 194.

[17] *Ibidem,* vol. VIII, p. 155-156.

[18] *Ibidem,* vol. VII, p. 187.

TIMOTEI CIPARIU

Savant de o erudiție multilaterală, Timotei Cipariu a fost, alături de Dimitrie Cantemir şi de Bogdan Petriceicu Haşdeu, reprezentantul cel mai însemnat al spiritului enciclopedic în cultura română.

S-a născut în satul Pănade, lângă Blaj la 21 februarie (st.v.) 1805, din părinți țărani. Potrivit unei tradiții de familie, ar fi avut, dinspre tată, o ascendență moldovenească, databilă de prin jurul anului 1700[1]. După mamă, se înrudea cu familia lui Ioan Maiorescu[2].

A învățat carte mai întâi de la fratele mai mare, Ioan, „diac" (cântăreț) la biserica din sat, iar între 1814-1825 la Blaj, unde a parcurs pe rând clase de şcoală elementară, de gimnaziu şi de seminar teologic.

Din copilărie s-a remarcat aptitudinea lui excepțională pentru însuşirea limbilor. Până la vârsta de 12 ani învățase a citi cu litere chirilice, latine şi greceşti. După un calendar bilingv, latin-ebraic, a descifrat singur alfabetul ebraic. În cursul studiilor gimnaziale şi teologice a ajuns un excelent cunoscător al limbilor clasice, al limbii germane, al ebraicei iar de pe la 1840 şi al arabei[3]. Citea în franceză, engleză, maghiară şi italiană. Avea cunoştințe de persană şi de arameică biblică.

A fost profesor şi, din 1854, director al gimnaziului din Blaj, profesor la seminarul teologic, director al tipografiei diecezane pe care, după cum atestă George Barițiu, a reorganizat-o, făcând-o mult mai funcțională[4]. Activitatea sa didactică a adus o contribuție de seamă la calitatea şi la prestigiul şcolilor din Blaj. Într-o cuvântare pe care se pregătea să o rostească în dieta de la Sibiu (1863), el exprima aceste valoroase opinii: „… Şcoalele nu sunt, nici nu se cade să fie numai şcoale pentru formarea celor ce vor să intre în vreun serviciu public … ci şcoalele au să fie viață şi pentru toate ramurile vieții, care sunt foarte multe, şi care recer[5] o educațiune nu unilaterală ci de toate părțile completă, armonică şi naturală.

Unilaterală însă caută să fie dacă cineva are educațiunea numai pentru un ram al vieții,- şi nenaturală dacă educațiunea se face nemăsurat condițiunea naturale în care se află cineva. Ea încă e şi mai nenaturală dacă educațiunea omului nu e națională.[6]

În consens cu asemenea principii, Cipariu, în calitate de director al gimnaziului, a adus îmbunătățiri programului de învățământ. A sporit numărul orelor de limbă română, în detrimentul celor de latină, greacă şi germană. Din a doua parte a anului şcolar 1868-1869 a introdus franceza ca limbă facultativă. A căutat să dezvolte studiul ştiințelor naturale, chimiei, fizicii, geografiei şi istoriei Transilvaniei. În 1867 a introdus desenul, gimnastica şi muzica.[7]

A îndemnat la achiziționarea de piese arheologice, de documente istorice şi cultural-artistice care aveau să se adauge, în muzeul şcolar exponatelor destinate studierii ştiințelor naturii.[8]

Pentru uzul şcolilor, a întocmit sau prelucrat manuale de gramatică latină, de poetică şi versificație, de filozofie, de bună purtare, iar compendiul său de gramatică română a cunoscut, până pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, 12 ediții.[9]

Orizontul larg, - concepția înaintată pentru acel timp – în problemele de învățământ şi cultură îşi aveau punctual de plecare în Luminismul împărtăşit de intelectualitatea românească din Transilvania vreme de un secol

după anii de vârf ai activității Şcolii Ardelene. „Au nu e timp – scria Cipariu în 1855 – să ne scuturăm întuneceala de pre ochii cugetului nostru, care, în lumina culturei de astăzi, numai singur nu se poate limpezi?”[10]

Cipariu era convins, de asemenea, de realitatea progresului, fapt care-i permite o viziune modernă asupra civilizației şi culturii, depăşind admirația necondiționată pentru clasicism. Aceasta limita multora dintre contemporanii săi, mai ales în ambianța culturală a Blajului, posibilitatea aprecierii unei pluralități de valori, antice cât şi moderne. Pentru Cipariu, geniul elenic era vrednic de admirație în sine, dar şi pentru că a dat gândirii omeneşti „impuls necontenit, prin care lumea nouă, la popoarele înaintate în cultură, se face rivala celei vechi, şi se descoperă una mie de invențiuni, una mai măreață decât alta, prin care lumea noastră întrece pe cea veche …”[11]

A fost şi literat, nu fără înzestrare într-o anumită direcție. Recitirea unor opere ca *Memoriile* şi *Jurnalul de călătorie în Țara Românească,* „ … relevă în autorul lor pe unul din pionierii prozei ardelene, a cărui contribuție la dezvoltarea literaturii noastre a rămas aproape ignorată.”[12]

În poezie, gen pe care l-a abordat în tinerețe atât cu producții originale cât şi cu traduceri, - n-a excelat. Structura lui sufletească, nu lipsită de vibrații sentimentale, nu era, cu toate acestea, una poetică. Pe de altă parte, limbii române – mai ales celei ardeleneşti – din prima jumătate a secolului al XIX-lea îi lipseau mlădierea, nuanțele, imaginile care să îngăduie transpuneri de calitate din opera unor poeți ca Goethe ori Schiller, spre care Cipariu şi-a îndreptat uneori ambiția. El nu avea vocația şi talentul unui demiurg al cuvântului, capabil să realizeze acea subită proiectare a limbii pe un plan superior, inedit, de expresivitate, care distinge pe veritabilul poet de simplul versificator. Chemarea sa era către ştiință, şi a avut înțelepciunea de a nu insista în alte domenii, astfel încât sporadicele şi nereuşitele sale tentative de tinerețe sunt de natură să recolteze doar câte un zâmbet indulgent.

Destinul lui Cipariu ca filolog a fost – s-ar putea spune – dureros. Întinsa lui erudiție pe acest tărâm a ajuns, mai ales pentru marele public, să fie desconsiderată, chiar ridiculizată, din pricina identificării ei cu etimologismul, curent eliminat de fonetism şi compromis de superba ironie a unui Titu Maiorescu.

Dacă etimologismul nu are cum fi reabilitat, opera filologică a lui Cipariu pune în schimb în evidență şi unele structuri rezistente, chiar împotriva propriilor erori.

Etimologismul lui Cipariu n-a fost o aberație a unui savant izolat de realitate, obsedat de construcții intelectuale arbitrare. El pornea într-o intenție judicios motivată: dorința de a se ajunge la o scriere unitară a limbii române. Cipariu se temea că fonetismul, supus uzanțelor diverse ale pronunțării limbii, nu va fi capabil să realizeze uniformizarea ortografică. De aceea, el considera că ortografia etimologică, preconizând scrierea pe baza formelor originale ale limbii, ar fi mijlocul de a statornici unitatea grafică a limbii literare.

Etimologismul mai trebuia să fie şi un instrument al demonstrării latinității limbii române, - în ultimă instanță un argument al cauzei naționale. În parte dintr-o asemenea rațiune, iar nu atât dintr-una strict filologică, a rezultat şi „purismul” latinizant al lui Cipariu, adică tentativa de „a curăța limba … a depărta dintr-însa tot ce se află încă străin … tot ce se trage din limbi de alt caracter, cu totul divers de al limbilor romane …”[13]

Pentru a reconstitui formele vechi ale limbii, din stadiul în care se presupunea că ea încetase a mai fi latina populară din Imperiul Roman târziu, Cipariu a procedat la cercetarea regresivă a evoluției limbii, propunându-şi a descoperi astfel legile acestei evoluții. S-a pasionat pentru lectura vechilor cărți şi manuscrise, coborând până la cele mai timpurii exemple de limbă română, din secolul al XVI-lea.

Scopul ce-şi propusese nu i-a reuşit. Dar cercetările sale au dobândit o altă valoare: Cipariu a fost un prim mare istoric al limbii române. Nicolae Iorga l-a socotit „… începătorul adevăratelor studii ştiințifice cu privire la limbă, cultură şi istorie în Ardealul românesc."[14]

În filologie a dat Cipariu operele mai numeroase şi mai elaborate, culminând cu marea *Gramatică a limbii române,* în două volume (peste 700 de pagini), apărută în 1869 şi 1877 şi premiată de Academia Română[15], care în acei ani acceptase etimologismul.

De o deosebită însemnătate, la timpul său, a fost culegerea intitulată *Crestomație sau analecte*[16] *literare din cărțile mai vechi şi nouă româneşti, tipărite şi manuscrise, începând de la secolul XV până la XIX,* apărută în 1858. Erau adunate în ea o parte din textele pe care Cipariu îşi bazase studiile de până atunci, de istorie a limbii. Ar fi voit să continue publicarea lor, dar dificultățile materiale – redusa perspectivă de difuzare a unei asemenea lucrări de erudiție – nu i-au îngăduit finalizarea proiectului. Se justifică el însuşi: „Nevoit fiind a-şi publica toate opurile numai pe spesele sale, se spăria a mai eda[17] volume multe şi mari, văzând că şi cele edate stau cu măgile[18] pe grumazi, fiind nevoit a le da de pradă.[19]

Istoria nu i-a fost o profesie, dar a avut contribuții şi pe acest tărâm. Lui i se datorează întâia cercetare a documentelor răscoalei lui Horea. Între 22 august-13 septembrie 1828 a lucrat în biblioteca „Teleki" din Târgu Mureş şi acolo a luat cunoştință, printre altele, de textul în original al celei de-a doua scrisori a lui Brissot către Iosif al II-lea, conținând cunoscuta pledoarie pentru țăranii răsculați.[20]

Aferentă acestor preocupări a fost editarea, la Blaj, între 1867-1872, împreună cu Ioan Micu Moldovan, a revistei „Archiv pentru filologie şi istorie". În paginile ei a publicat studii istorice şi filologice, dar mai ales documente din limba veche.

Nu era la prima experiență de tipărire a unui periodic. Alături de George Barițiu, Cipariu s-a înscris printre începătorii presei româneşti ardelene. Încă de pe când Barițiu mai era la Blaj, a dezbătut cu acesta şi cu profesorul Ioan Rusu posibilitatea înființării unui ziar românesc. Călătorind cu Barițiu, în 1836, în Țara Românească, Cipariu s-a oprit la Braşov. Acolo, cei doi tineri cărturari au obținut sprijinul bănesc al comerciantului Rudolf Orghidan pentru periodicul ce avea să se cheme „Foaia duminecii", şi să apară la 1 ianuarie 1837, sub redacția lui Ioan Barac.

După ce Barițiu, cu marele său talent jurnalistic, a asigurat succesul foilor sale braşovene, care au urmat în 1838 mai puțin reuşitei foi a lui Barac. Cipariu a început demersuri, la rândul său, pentru a obține autorizația şi mijloacele de a scoate şi la Blaj un ziar, care ar fi trebuit să se numească „Nunciul" [Vestitorul]. Propunerea datează din 1839, iar aprobarea i-a venit pe 28 octombrie 1841. Dar felurite piedici au amânat realizarea publicării, până la 4 ianuarie 1847, când ziarul a apărut sub titlul „Organul Luminării". Era gândit, cu precădere, ca periodic literar. „A noastră stea manuducătoare, ce nu va apune din ochii noştri, va fi formarea mintei şi a

inimei poporului român" – formula Cipariu scopul periodicului, inspirându-se vizibil din titlul de-acum reputatei publicații literare a lui Bariţiu.[21]

Cipariu îşi va aminti în cuvinte emoționante scopul urmărit prin acest ziar: „obiectul mai de aproape la care ne concentrarăm toate puterile a fost această dulce limbă, căreia se închinară părinții noştri ca unui idol viu şi însufleţitor, tezaur ce ni-a rămas de la ei ereditate neînstrăinată şi necomună cu alții …".[22]

După încercarea de scurtă durată a lui Heliade de a le introduce în 1842 în „Curierul Românesc", „Organul Luminării" a fost cel dintâi ziar românesc tipărit constant cu litere latine.

Începându-şi apariția la 28 aprilie 1848, ziarul a reapărut la 12 mai, cu profil politic şi cu titlul „Organul Național". Linia moderată imprimată de Cipariu acestui periodic i-a atras nu puține critici. Atitudinea lui era rezultanta dintre sentimentele naționale româneşti şi imperativele pacifiste ale eticii clericale. „Nu suntem plecați [dispuşi N.N.] a suferi … nici batjocură, nici tractare neomenească asupra națiunii noastre. Deviza noastră este să fim defensivi şi nici o dată ofensivi, însă defensivi cu demnitate, până la cea din urmă răsuflare".

Reproşul de „moderație", adresat lui Cipariu în focul pasiunilor politice immediate, nu e cazul să fie perpetuat de istoriografia ideilor nostre politice. A fost o atitudine explicabilă, greu de ocolit de către un om aparținător tagmei sale şi cu un temperament marcat de pasiunea cercetării, implicând o relativă izolare de lume, pe vremuri adesea practicată de savanți. Nu se poate pretinde fiecărui om să fie înzestrat pentru lupta pe baricada cea mai expusă…

Cipariu a fost activ în organizarea marii adunări din 3/15 mai. În casa lui s-au desfăşurat consfătuirile fruntaşilor români. A colaborat la programul ce avea să se adopte pe Câmpia Libertății, a fost secretar al adunării şi deputat în delegația care avea să ducă la Viena petiția națională românească.

După a treia adunare de la Blaj (25 septembrie 1848), a fost ales membru în Comitetul național şi s-a numărat printre semnatarii chemării românilor la arme.[23]

George Bariţiu dezvăluie rațiunile aşa-zisei „moderații" a lui Cipariu şi a altor câtorva, care la un moment dat au părut dispuşi să trateze cu guvernul maghiar condițiile acceptării uniunii Transilvaniei cu Ungaria. „Împrejurările de atunci pretindeau chiar intereselor vitale ale poporului român ca să se afle câțiva români dintre cei mai deştepți, atât în Viena cât şi în Budapesta, sub orice titlu, ca să aibă ocaziune a pătrunde pe cât se poate în toată dezvoltarea evenimentelor, a cunoaşte intrigele câte se țeseau …".[24]

Cipariu îndeplinea, prin urmare, o însărcinare diplomatică pe lângă adversari, acceptând – în interesul cauzei naționale – să-şi sacrifice întrucâtva reputația.

Ca un fel de supliment al „Organului Național" a fost „Învățătorul poporului" – o foaie politico-educativă ce se adresa țăranilor, pentru a le arăta acestora: „Cine-i românul, în ce constă viața sa națională, ce însemnătate are împreunarea puterilor, cum se face omul liber, ce-l poate ferici pe român."[25]

Pentru profunzimea ataşamentului față de națiunea sa, elocventă este alocuțiunea rostită la inaugurarea Astrei – „Nici o durere – spunea Cipariu cu acel prilej – nu se poate asemăna cu acea durere când îşi vede omul nu numai pieirea sa, ci vede deodată şi pieirea unei patrii, a unei națiuni întregi … Însă din toate aceste ruine, Providența ne-a conservat încă în aceste dureri cumplite un tezaur neprețuit care nu ni l-a putut robi nici sabia

învingătorului, nici cruzimea tiranului ce domnea peste capetele noastre … tezaur mai scump decât viaţa, tezaur care de l-am fi pierdut, de l-am pierde, de vom suferi vreodată ca cineva, cu putere au cu momeli, să ni-l răpească din mâinile noastre, atunci mai bine să ne înghită pământul de vii: limba românească".

„Naţiunea română – continua el – nu vrea şi nu va suferi niciodată ca să apună din seria naţiunilor ca română, … nu vrea şi nu va suferi niciodată acea batjocură ca să se lapede de al său nume şi de a sa limbă …".[26]

Atacat de publicistica maghiară pentru cele ce spusese în această scurtă cuvântare, Cipariu a răspuns printr-o „Apologie" de 125 de pagini – amplă, doctă şi pasionată pledoarie pentru latinitatea şi continuitatea naţiunii române. El îşi releva, în acest context, şi calităţile de polemist.

Ca la toţi intelectualii generaţiei de la 1848, patritosmul său îmbrăţişa cauza naţiunii române de pretutindeni. Astfel, la 1859 el scria despre unirea Moldovei cu Muntenia că „e o temă politică de atât interes şi aşa bătătoare la ochi, cât ea fără nici o agitaţiune … numaidecât şi de sine s-a arătat în ochii, sau mai benezicând în anima fiecărui român, aşa de chiară şi de învederată, cât de ea, ca de o temă matematică, nu a putut avea nimene nici cea mai mică îndoială.

Numai cei ce pot avea ceva interes particular din *statu quo* a Principatelor, pot să urgisească împreunarea lor, dar în anema lor nici aceştia nu pot să nege importanţa împreunării lor pentru venitoriul românilor."[27]

Cu activitatea Astrei s-a identificat o bună parte din ultimele decenii de viaţă ale lui Cipariu. Fusese printre cei 176 de fruntaşi români care, la 10 mai 1860, adresaseră guvernatorului Transilvaniei, prinţul Liechtenstein, cererea de aprobare pentru înfiinţarea unei societăţi culturale a poporului român. După inaugurare, a fost întâiul vicepreşedinte al acesteia (1861-1877)[28] şi apoi preşedinte, până la moarte (1877-1887).

A prezidat adunările generale ale Astrei la Blaj (1863), Haţeg (1864) şi Abrud (1865), făcând în cadrul lor – şi al altora, ulterioare – comunicări pe teme istorice (de ex. despre tablele cerate descoperite în Munţii Apuseni) sau filologice.[29]

A făcut parte din prima serie de membri ai Academiei Române. La 1 august 1867, când a avut loc, inaugurarea activităţii acestui ilustru aşezământ de cultură (sub numele, provizoriu, de Societate Academică), Cipariu a rostit, la Bucureşti, un cuvânt de bun augur, în care exprima încă o dată sentimentele sale panromâneşti: „Simţul naţional – spunea el – s-a deşteptat în toată românimea. Naţiunea română a venit la cunoştinţa poziţiei care i se cuvine între naţiunile Europei; ea va face toţi paşii cuveniţi pentru a ocupa această poziţie cu demnitate."[30]

Încă în timpul vieţii sale, cât şi mulţi ani după aceea s-a vorbit cu un respect înconjurat parcă de o taină, de pregătirea de orientalist a lui Cipariu. Comparaţia cu Cantemir se impune din nou. Abia în ultimele decenii progresul cercetărilor de orientalistică în ţara noastră a fost în măsură să pună în lumină deplină meritele învăţatului ardelean în această ramură de ştiinţă.

Cipariu – constată în concluzie cercetările menţionate – a fost cel mai profund cunoscător de limbi orientale în cultura română, în secolul al XIX-lea. Erudiţia sa în limba şi literatura arabă a fost uimitoare.

În primul rând, Cipariu a constituit printre orientaliști un caz deosebit, prin faptul că a învățat araba singur, cu începere de prin 1838-1839, reușind să atingă un asemenea grad de perfecțiune încât scria direct în arabă. A copiat mai mult de 5000 de pagini de manuscrise arabe[31] și a fost capabil chiar să versifice în limba arabă. La sfârșitul lunii iunie 1846 a fost ales membru al Societății Germane (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft)* înființată cu un an înainte, cu sediul la Leipzig.

A rămas membru al acestei asociații până în 1857, când – nu se știe bine din ce motiv – a încetat a-și mai trimite cotizația.[32]

Nu numai că a cunoscut bine limba arabă, dar a făcut studii de cultură arabă în general, precum și de geografie, gramatică și lexicografie, literatură și prozodie, filozofie, teologie și drept. La timpul său Cipariu era singurul, în cultura română, care-și însușise cunoștințe orientalistice atât de vaste și din acest motiv erudiția lui în materie era privită de cei din jur ca o curiozitate și ca un fel de cabalistică.

Multilateralitatea preocupărilor avute a făcut din Cipariu un bibliofil care și-a alcătuit „cea mai de seamă bibliotecă științifică particulară românească din secolul trecut".[33]

Însumând cam 9000 de volume, din care, din cauza vicisitudinilor vremurilor, mai ales a revoluției din 1848, s-au păstrat cam 4000, biblioteca sa cuprindea lucrări și manuscrise de mare varietate și valoare.

Prima carte și-a achiziționat-o fiind elev la Blaj, prin 1818-1819: era o ediție a Iliadei. Tot restul vieții și-a folosit mijloacele materiale pentru a-și procura cărți. Activitatea sa de colecționar de carte veche românească și îndemnurile date, în acest sens, unor biblioteci publice din Transilvania, s-au numărat printre stimulii alcătuirii cunoscutei lucrări *Bibliografia românească veche,* de către fostul său elev, Ion Bianu, în colaborare cu Nerva Hodoș și, parțial, cu Ioan Micu Moldovan (alt discipol fidel al său).[34]

La centenarul nașterii lui Cipariu (1905), Nicolae Iorga a evocat pe ilustrul cărturar și biblioteca sa în câteva rânduri care, la fel cu multe din cele scrise de marele istoric, surprind semnificații definitive ale operei și ale spiritului unora din oamenii de seamă de odinioară.

„Cine a străbătut vreodată salele, astăzi prăfoase și părăsite, ale bibliotecii lui, a trebuit să rămână uimit de larga rază a interesului său științific, a interesului său literar și, mai bine, a interesului său *uman.* De la manuscriptul de cronică a Moldovei până la versurile arabe legate în marochin roșu și până la poezia lirică a timpului său – n-a făcut și el versuri? – totul ne întâmpină acolo. În aceste încăperi a cetit el mulți ani de zile, după ce noi nu mai știam să-i cerem a scrie. Stătea închis în frăția duhurilor celor mari și nu-i păsa de lumea care judecă migălos, cu o cumpănă de spițer, greșelile făuritorilor de înalte clădiri ale minții avântate. În bătrânețea, ca și în tinerețea lui, el n-avea nevoie decât de foarte puțină odihnă, și cei ce l-au cunoscut știu să spună despre ușurința cu care trecea de mai multe ori pe noapte de la întunericul somnului la lumina cetirilor de învățătură și de frumusețe, în odaia unde lampa – ca un simbol! – nu se stingea niciodată.[35]

[1] Timotei Cipariu, *Jurnal,* ed. îngrijită de Maria Protase, Cluj, 1972, p. 34. S-a emis ipoteza că acest „moldovean", venit în Pănade „din Piatra" ar fi fost, de fapt, un ardelean revenit între ai săi după mai mulți ani de ședere în Moldova. Constantin Turcu, *Originea moldovenească a lui Timotei Cipariu,* în „Anuar de lingvistică și istorie literară", Iași, XXII (1971), p. 199-202.

[2] *Ibidem,* p. 46-47. Între Pănade şi Bucerdea Grânoasă, locul naşterii lui Ioan Maiorescu sunt doar vreo 10-11 km.

[3] Yves Goldenberg, *Timotei Cipariu – un arabisant roumain du XIX*^{éme} *siecle,* în „Studia et acta orientalia", Bucarest, IX (1977), p. 66.

[4] *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă,* vol. I, Sibiu, 1889, p. 612.

[5] „Pretind". În textul publicat s-a lecturat (ori tipărit) greşit: „se cer".

[6] Apud Mircea Popa, *Contribuţii la activitatea social-politică şi literară a lui Timotei Cipariu,* în „Crisia", VIII (1978), p. 347.

[7] Cornel Tatai Baltă, *Din activitatea lui Timotei Cipariu ca director al gimnaziului din Blaj,* în „Apulum", XV (1976), p. 327-330.

[8] Idem, *Timotei Cipariu, precursor al muzeografiei româneşti din Transilvania,* în „Apulum", XVI (1976), p. 369.

[9] Dr. Ioan Raţiu, *Timotei Cipariu, viaţa şi activitatea lui,* Blaj, 1905, p. 69.

[10] *Jurnal,* p. 30.

[11] *Ibidem,* l.c.

[12] *Ibidem,* studiu introductiv de Maria Protase, p. 6.

[13] T. Cipariu, *Principii de limbă şi scriptură,* Blaşiu, 1866, p. 11-12.

[14] *Oameni care au fost,* vol. I, Bucureşti, 1934, p. 101.

[15] Va adopta acest nume în 1879.

[16] Fragmente.

[17] Publica, tipări.

[18] Sutele.

[19] Apud Dr. I. Raţiu, *Op. cit.,* p. 77. „A le da de pradă", = a le oferi gratuit sau cu preţ redus, în orice caz în pierdere.

[20] Nicolae Edroiu, *Cu privire la începuturile istoriografiei româneşti despre răscoala lui Horea. Timotei Cipariu,* „Marisia", VI (1976), p. 701-704.

[21] Documentele privind apariţia „Organului Luminării" au fost publicate de Ioana Botezan ca anexă la studiul *Contribuţia lui Timotei Cipariu la dezvoltarea ziaristicii româneşti din Transilvania în preajma anului revoluţionar 1848,* în „Apulum", VII.2 (1969), pp. 95-108.

[22] *Principii de limbă şi scriptură,* Blasiu, 1866, p. 256.

[23] George Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvaniei ...,* vol. II, Sibiu, 1890, p. 308.

[24] *Ibidem,* p. 178.

[25] Despre acest periodic: Pompiliu Teodor – Gelu Neamţu, *Din istoria presei revoluţionare româneşti – „Învăţătorul poporului" (1848),* în „Studii", 1968, nr. 4, p. 435-448.

[26] *Cuventu la inaugurarea Asociaţiunei Românilor Transilvani în IV Nov. MDCCCLXI. Aparatu in cuntra unei critice,* Blasiu, MDCCCLXII. Cipariu relua idei din discursul lui Bărnuţiu, din 2/14 mai 1848.

[27] Mircea Popa, *Op. cit.,* p. 340.

[28] Preşedinţi fiind, în intervalul de timp respectiv, Andrei Şaguna, Vasile Ladislau Popp şi Iacob Bologa.

[29] I. Raţiu, *Op. cit.,* p. 38-40.

[30] *Ibidem,* p. 43.

[31] Aflate astăzi, împreună cu biblioteca lui – atât cât s-a păstrat din ea – în patrimoniul Bibliotecii Filialei Academiei Române din Cluj-Napoca.

[32] Yves Goldenberg, *Quelques notes concernant les manuscrits arabes autographes de Timotei Cipariu,* în „Analele Universităţii din Bucureşti", Limbi clasice şi orientale, XX (1971), pp. 114, 117-119; Idem, *Timotei Cipariu – un arabisant roumain au XIX*^{eme} *siécle*, în „Studia et acta orientalia", IX (1977), p. 71.

[33] Sigismund Jakó, *Codicele medievale din biblioteca lui Timotei Cipariu,* în „Revista arhivelor", X (1967), nr. 1, p. 35. Autorul a revenit cu o apreciere similară şi în studiul *Bibliofilia lui Cipariu* în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj", X (1967), p. 136.

[34] *Bibliofilia lui Cipariu* în revista citată, p. 139-140.

[35] N. Iorga, *Câteva gânduri de „dincolo" în amintirea lui Timotei Cipariu,* în „Semănătorul", IV (1905), p. 442-443, şi în *Oameni care au fost,* vol. I, Bucureşti, 1934, p. 104-105.

PERSONALITĂŢI REPREZENTATIVE ALE PRIETENIEI ROMÂNO-ITALIENE

În deceniile următoare anului 1848 s-a putut observa o apropiere între opinia publică românească şi cea italiană. Ea se datora faptului că ambele erau angajate sentimental în lupta pentru unitate naţională şi se simţeau îndemnate, astfel, a se simpatiza şi sprijini. A mai contribuit şi influenţa romantismului, în ambianţa spirituală a căruia s-a dezvoltat ideea înrudirii şi a solidarităţii de gintă latină. Într-o mare parte a intelectualilor români se înrădăcinase un cult pentru Italia – pământul romanilor, de unde veniseră la Dunăre ostaşii şi coloniştii lui Traian, strămoşii românilor. Iar italienii descopereau cu satisfacţie acest partener sentimental de la Dunărea de Jos, dispus şi la încheierea de relaţii politice, în scopul înfăptuirii idealului comun al unităţii naţionale.

Piemontul şi Cavour au susţinut unirea principatelor, în 1859. În acel an, Vasile Alecsandri se afla în anturajul regelui Sardiniei, Victor Emanuel al II-lea, şi celebra prin câteva poezii faptele de arme ale ostaşilor italieni pe teatrul de război din Lombardia. După 1861, Italia unificată a căutat în câteva rânduri să atragă România într-o acţiune împotriva Austriei.

Relaţiile reciproce vor fi favorizate şi mai mult de faptul că în 1877 România a devenit stat independent, În urma situaţiei, atraşi de perspectiva unor afaceri, sau din diverse alte motive, numeroşi cetăţeni italieni au vizitat România, unii stabilindu-se aici pe o durată lungă, sau chiar definitiv.

Printre cei din ultima categorie a dobândit un nume în cultura şi în jurnalistica românească Luigi Cazzavillan.

Era născut în 1852 la Arzignano, lângă Vicenza, oraş în care va urma studii tehnice. În 1870-1871 a participat în Franța, în grupul de voluntari ai lui Garibaldi, la luptele din jurul oraşului Dijon, fiind înaintat sublocotenent pe câmpul de luptă. În 1876 s-a înrolat în legiunea italiană care a ajutat pe sârbi în războiul contra Imperiului otoman. Fiindcă în aprilie 1877, prin intrarea în luptă a Rusiei şi a României, războiul din Balcani a căpătat amploare, Cazzavillan a venit în România, în calitate de corespondent de război.

După încheierea păcii a rămas în țară, s-a căsătorit cu o româncă, a participat la construirea unei căi ferate, iar ulterior a fost numit profesor de limba italiană la două licee din Bucureşti.

Cu începere din anul 1880 s-a lansat în jurnalistică. A fondat, unul după altul, mai multe ziare, dintre care „Universul" a devenit cel mai important cotidian independent român, vreme de peste 60 de ani. În 1897 a dat unui alt ziar al său acelaşi titlu ca al cunoscutului cotidian milanez „Il Corriere della Sera".

Jurnalistica s-a dovedit pentru Cazzavillan o afacere prosperă. „Universul" a fost primul ziar din România înzestrat cu o maşină de tipar rotativă. Din beneficiile realizate, Cazzavillan a finanțat mai multe opere de interes public. Printre ele, o şcoală italiană la Bucureşti şi un spital în localitatea sa natală, Arzignano.

A murit relativ tânăr, în 1902, amintirea sa fiind omagiată deopotrivă de opinia publică românească şi de reprezentanți ai statului italian. O stradă din centrul Bucureştilor a reuşit să-i păstreze numele, printre adversitățile şi capriciile contradictorii ale tuturor regimurilor politice, altminteri pasionate de a schimba denumirile de străzi.

Printre ziarele înființate de Luigi Cazzavillan, unul a purtat titlul cel mai direct semnificativ pentru misiunea pe care el şi-o asumase în țara sa adoptivă: „Frăția româno-italiană". A apărut din 1880 până în 1885, bilunar, bilingv, cu conținut politic, literar şi de informații diverse.

Era de format mic, în 4 sau 8 pagini, pe hârtie de slabă calitate, încât astăzi exemplarele din biblioteci sunt, în majoritatea lor, deteriorate. Avea şi ilustrații, reproduse după desene şi litogravuri.

În jurnalistica din România, Cazzavillan a fost unul din primii care a folosit reclama comercială plătită. Noutatea procedeului i-a surprins pe colegii de breaslă care, o bucată de vreme, l-au ironizat şi criticat. Căuta să atragă abonați oferind premii celor ce se abonau pe cel puțin un an, sau convingeau şi pe alții să se aboneze. La începutul anului 1884 premiile respective constau într-o „sticlă de apă de Genova, cel mai plăcut şi mai persistent parfum, premiat cu 18 medalii …".

Într-un editorial, Cazzavillan expune astfel liniile generale ale programului său: „În cariera noastră am căutat înfrățirea între cele două popoare – român şi italian – şi apărarea intereselor comune. Suntem liberali din principiu, dorim progresul adevărat, progresul sigur, sub scutul instituțiilor patriei".

Îşi mai propune să realizeze prin conținutul jurnalului său o educație civică: „Vom spune celor două popoare … şi mai ales tinerimii, să iubească munca, să fugă de vicii, să respecte legile".

De obicei, schema cuprinsului ziarului era organizată astfel: un articol de fond, corespondenţe din Italia şi din alte ţări europene, cronică internă şi comentarii la evenimente politice, notiţe de ştiinţă şi artă, povestiri şi nuvele, maxime şi cugetări, curiozităţi, anecdote.

Adeseori se publică biografii ale unor filo-români sau filo-italieni, însoţite de portretele lor. Sunt evocate episoade şi figuri din istoria Italiei, personalităţi politice şi culturale de curând decedate. De multe ori apar ilustraţii cu peisaje din Italia.

Cel mai interesant necrolog ne-a părut cel al lui Giovanni Battista Campanella, decedat în 1884 la vârsta de 98 de ani! Născut la Genova în 1776, îndurase celebrul asediu al oraşului, apărat până la totală epuizare, în anul 1800, de generalul francez Masséna. A fost înrolat apoi în armata napoleoniană şi, în rândurile ei, a ajuns până la Moscova, în 1812, după care a supravieţuit cumplitei retrageri şi a reuşit a mai trăi 72 de ani. O viaţă cum puţine altele …

Un spaţiu larg e dedicat lui Giovenale Vegezzi-Ruscalla, cel mai însufleţit dintre filo-românii italieni ai vremii. Născut în 1798 şi stins din viaţă în 1885, era – cum se exprimă ziarul – „decanul de vârstă al filo-românilor".

După studii de filologie romanică, a devenit profesor la Torino, unde preda şi limbă română. A publicat studii cu conţinut variat, a făcut traduceri din mai multe limbi europene şi a fost ales membru al Academiei portugheze.

Contactele sale cu poporul român datau de prin 1821. După 1830 a devenit un apărător constant al cauzei acestuia, militând împreună cu un Michelet sau un Edgar Quinet.

„Ori de câte ori apără România – a spus el o dată – Italia se apără pe ea însăşi". În 1880 a fondat o „Ligă greco-latină", care-şi propunea să reunească reprezentanţi ai tuturor popoarelor descendente ale culturii greceşti şi romane.[1]

Pe locuinţa sa de la Torino, Vegezzi-Ruscalla arbora steagul românesc alături de cel italian.

România l-a ales cetăţean de onoare şi membru de onoare al Academiei Române.

Fiicei sale, Ida Melisurgo Vegezzi-Ruscalla, i s-au publicat în „Frăţia româno-italiană" piese literare în proză şi câteva reportaje. Foloseşte ocaziile pentru a aminti mereu pe tatăl ei şi simpatia acestuia faţă de România.

Luigi Cazzavillan apăra, atât în favoarea Italiei cât şi a României, revendicări iredentiste. Ziarul său s-a ocupat de mai multe ori de situaţia românilor din Transilvania, denunţând abuzurile autorităţilor statului austro-ungar. În numărul 4 din 1884 este reprodus din presa italiană un articol intitulat „Revendicări iredente".[2] El trece în revistă neîmplinirile naţionale care persistă în Europa: Franţa revendica Alsacia şi Lorena, Italia – Corsica şi Nizza,[3] iar România avea privirile îndreptate asupra Transilvaniei, Basarabiei şi Bucovinei.

La capitolul manifestărilor de prietenie italo-române, ziarul citează şi iniţiative pornite de la Veneţia. Astfel, ca urmare a apelurilor unor filo-români, s-a constituit în Italia un comitet pentru donaţii de cărţi către biblioteca Academiei din Bucureşti. Unul din sprijinitorii proiectului era primarul de atunci al Veneţiei, Dante di

Sorego Alighieri, secondat de Marco Antonio Canini, profesor la Şcoala Superioară de Comerț din oraşul lagunelor, şi el un fervent simpatizant al României.

Acesta din urmă a avut o existență fascinantă. Se născuse la 1822 la Veneția. A studiat dreptul la Padova, unde a legat o îndelungată prietenie cu poetul Niccoló Tommaseo. S-a înrolat ca voluntar între combatanții revoluției venețiene din 1848. La Veneția a aderat la ideile socialiste ale lui Saint-Simon, răspândindu-le printr-un ziar – „Il Tribuno del popolo".

Intrând în conflict cu liderul revoluționar Daniele Manin, a fost întemnițat şi, curând, expulzat din Veneția. A plecat la Roma, s-a pus în serviciul republicii instaurate acolo între timp şi a lansat planul utopic al înființării unei colonii de italieni în Texas, teritoriu ce fusese recent anexat de Statele Unite.

După înfrângerea Republicii Romane de către intervenția armată străină s-a refugiat la Atena, unde va deveni un activ filo-elen şi va voi să înființeze o colonie italo-greacă la Corint. A învățat greceşte şi a intrat în afaceri comerciale, călătorind, în scopul lor, la Constantinopol şi la Smirna.

A revenit însă degrabă la pasiunea sa primară – politica – începând a propaga ideea unei confederații care să înglobeze nici mai mult nici mai puțin decât pe italieni, pe greci, pe bulgari, pe otomani, pe sârbi şi pe maghiari, al cărei scop, grandios şi nebulos, avea să fie, cum scria el însuşi după ce ajunsese în Grecia: … acela de a elibera şi civiliza popoarele orientului … printr-o revoluție concordantă şi simultană a popoarelor asuprite din acea parte [de lume]…"

La un moment dat i-au căzut sub ochi observațiile critice ale scriitorului Carlo Cattaneo la adresa unei lucrări filologice a lui August Treboniu Laurian. Această împrejurare i-a îndreptat atenția către limba şi cultura română.

Pe la 1857 merge la Bucureşti unde, cu neastâmpărul dinamismului său natural, scrie despre români, traduce din română în italiană, şi din italiană în română – de ex. libretele operelor Maria di Rohan de Donizetti, La Traviata şi Il Trovatore de Verdi, Norma de Bellini.

A plănuit, fără însă a reuşi, să fondeze un institut educațional cu profesori recrutați dintre emigranți italieni din insula Corfu.

A sprijinit unirea principatelor, s-a împrietenit cu membri marcanți ai scenei politice româneşti şi a închinat o odă lui Alexandru Ioan Cuza.

Când însă, în cursul războiului dintre Franța, Sardinia şi Austria, din 1859, Napoleon al III lea a încheiat armistițiul fără a-şi respecta promisiunile făcute italienilor prin tratatul de alianță care precedase războiul. Canini a scris într-un ziar din Bucureşti un articol violent împotriva împăratului francez. Consulul Franței a protestat în termeni severi şi Canini a trebuit să fie expulzat din Principatele Unite.

S-a stabilit la Milano, unde va conduce ziarul „Perseveranza". În anii 1860-1862 a pendulat din nou între Torino, Belgrad, Atena şi Bucureşti. A încercat să-l convingă pe Cavour să încheie cu România o alianță antiaustriacă, iar după moartea prematură a marelui om de stat s-a implicat în planuri de confederare a popoarelor danubiene, tot împotriva Austriei.[4]

Din 1866 s-a strămutat la Paris, unde va publica volumul de memorii: „20 de ani de exil”. A asistat la tragedia Comunei din Paris. În 1876-1877 a călătorit în Serbia, a ajuns la Bucureşti, la timp spre a fi de faţă la momentul proclamării independenţei României.

Şi încă o dată lansează unul din acele planuri ce par a-l fi urmărit cu pasiune: colonizarea italiană a Dobrogei, recent realipită la România.

Personalitatea aşa de agitată a lui Marco Antonio Canini i-a făcut pe unii să-l numească „un aventurier”. Epitet fals. Canini a fost tipul eternului conspirator romantic, risorgimental-carbonar, care şi-a prelungit acest mod de gândire şi de acţiune până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, - perioadă dominată de prozaica „Real-politik”. De aceea, spre sfârşitul vieţii el apărea unor judecători superficiali ca un tip anacronic, iar sinceritatea elanurilor sale a putut fi taxată drept aventurism.

A murit la 12 august 1891, la Veneţia, şi a fost înmormântat în cimitirul San Michele in isola.

Simpatia lui caldă pentru România ar merita răsplătită, cu anumite ocazii, măcar prin câte un discret pelerinaj la mormântul său.[5]

[1] Ziarul lui Cazzavillan vehicula idei asemănătoare: de ex. înfiinţarea unei uniuni vamale mediteraneene. Făcea publicitate congresului de la Lyon, din aprilie 1884, al unei asociaţii numite „La Confédération latine”.

[2] Recte „iredentiste”.

[3] Italia aderase de curând la Tripla Alianţă (cu Germania şi Austro-Ungaria), marcând răcirea raporturilor sale cu Franţa. Ceea ce explică faptul că articolul menţionează numai revendicările faţă de Franţa, nu şi faţă de Austro-Ungaria.

[4] Ca veneţian, Canini nu se resemna cu gândul că după unificarea Italiei, în 1859-1860, oraşul său rămăsese pe mai departe sub stăpânirea Austriei (până la 1866).

[5] O excelentă biografie i-a consacrat Francesco Guida, *L'Italia e il Risorgimento balcanico. Marco Antonio Canini,* [Roma], Edizioni dell'Ateneo, [1984], 470 p. Dintr-însa, viaţa sa va apare cititorului încă mult mai bogată, mai furtunoasă, decât din aceste puţine rânduri ale noastre.

GÂNDIREA POLITICĂ A LUI EMINESCU

Sunt numeroase cazurile creațiilor culturale neînțelese de contemporanii acestora, întrucât depășeau nivelul şi orizontul lor. Rămânea posterității misiunea de a le descoperi şi investi cu adevărata valoare.

Gândirea politică a lui Eminescu are o soartă opusă. Ea a fost gravată în matricea ideilor proprii vremii sale. Acestea au fost supuse schimbărilor obiective de pe scena istoriei şi cele mai multe şi-au pierdut, pe rând, din actualitate. Au fost înlocuite prin noi concepții, de care oamenii se lasă o vreme conduşi prin labirintul existenței lor colective.

Una din modalitățile ce se oferă emitentului de judecăți de valoare este de a încerca să pătrundă în mediul şi chiar în intimitatea faptelor asupra cărora va avea să se pronunțe, să identifice diferențele de convingeri şi de trăiri între trecut şi prezent. Este perspectiva istoristă, a explicării trecutului prin efortul de a-l înțelege, adică de a înțelege rațiunile specifice care i-au condus pe oamenii unor alte epoci decât a noastră. În această ipostază, judecățile de valoare îşi interzic să măsoare cu unități de măsură inexistente în epoca luată sub lupă.

Pe o asemenea coordonată e necesar să se înscrie analiza nuanțată a gândirii politice eminesciene, spre a nu o lăsa să apară contrariantă unei părți a posterității.

Contrariantă ar putea să apară şi numai pentru faptul că poetul preocupat de marile probleme ale existenței, de sensul vieții şi al morții, sau vibrând la sentimentul iubirii, vădeşte şi o viguroasă fibră de gânditor realist, capabil să dezbată, cu o bogăție de informație şi cu o competență situate deasupra nivelului comun, problemele practice pe care timpul său le ridica, de la planul economic până la cel moral. Având ca tărâm predilect cugetarea filosofică elevată şi de larg orizont, sau lumea sentimentelor ideale şi idealizate, Eminescu n-a fost, cu toate acestea, un visător rupt de realitate. Pesimismul nu-i diminua dragostea de oameni şi nu-i dezarma convingerea în posibilitatea şi în datoria de a le propune căi ducătoare la ameliorarea condiției lor.

A fost aceasta, desigur, o expresie spontană a spiritului său complex, cu disponibilități multiple, peste care s-a grefat o atitudine de viață coborâtoare şi de pe o filieră intelectuală, poate de pe a filosofiei lui Eduard von Hartmann, populară şi apreciată în anii studiilor lui Eminescu la Berlin.[1]

Contrariant poate să apară şi faptul că acest creator de o neegalată limbă poetică şi muzică a cuvintelor se vădeşte în acelaşi timp un virtuoz al asprei proze politice, al polemicii clar şi logic articulate, incisive, uneori pătimaşe, dar păstrându-se între limitele decenței expresiilor – marcă a unui spirit cultivat.

S-a observat, cu reținută surpriză, că Eminescu a pus în relief conceptele de societate, stat, națiune, în sensul de a le considera prioritare față de indivizi, de cetățeni, cărora ele le constituiau – în opinia sa – singurul cadru posibil şi necesar de manifestare. S-a putut astfel vorbi, e drept că oarecum dubitativ, de un *determinism sociologic* împărtăşit de Eminescu. Or, în fapt, primatul cadrului social-politic instituționalizat asupra individului-

cetățean e o componentă a doctrinei conservatoare, a cărei asociere cu gândirea lui Eminescu nu e noutate pentru nimeni. Ea nu conferă relației respective o rigoare deterministă.

Eminescu a putut fi influențat, în aceeaşi direcție, de şcoala istorică a dreptului şi de şcoala istorică zisă „național-liberală" germană. În pofida titulaturii, aceasta din urmă s-a deosebit de liberalismul clasic, fiind, în fond, mai apropiată de spiritul conservator. Ea a dezvoltat – cu certe conotații politice contextuale procesului unificării Germaniei – acea idee hegeliană care, fără a institui, la rându-i, un determinism propriu-zis, definea statul ca împlinire finală a evoluției dialectice a spiritului universal, cadru unic al posibilității realizării progresului, libertății şi desăvârşirii individului-cetățean. La Berlin, Eminescu ar fi avut ocazia de a audia pe Heinrich von Treitschke, un reprezentant de seamă al respectivei şcoli istorice, chemat în 1873 la catedra ce fusese ilustrată timp de decenii de Leopold von Ranke.

Gândirea politică a lui Eminescu e exprimată cel mai deplin prin sintagma *autohtonism românesc.* La fel cu conceptele care-i constituie articulațiile, autohtonismul e una din viziunile romantice, derivate din ideile lui Herder despre sediul şi specificul spiritului creator şi al etosului colectiv.

Ideile principale prin care Eminescu a detaliat concepția sa autohtonistă au fost: tradiționalismul, naționalismul, locul şi rolul fundamental al țărănimii în existența poporului român, şi credința în dezvoltarea forțelor proprii ale acestuia.

Unii le califică astăzi desuete, nevoindu-se a le persifla şi pune la index. Eminescu a crezut însă în ele, laolaltă cu o mare parte a spiritualității europene şi româneşti a vremii. Erau idei curente în epocă. Numai sub puține aspecte Eminescu a fost un antemergător, dar şi atunci nu la mare distanță, pe calea viitorului epocii sale.

Valoarea unei concepții nu e dată numai de elementele anticipative pe care le conține, ci şi de forța ei de a exprima realitățile şi imperativele epocii peste care se suprapune. „Cel ce şi-a-mplinit datoria față de cei mai buni ai vremii sale, a trăit pentru toate vremurile." (Schiller)

Tradiționalismul eminescian n-a fost paseismul unui solitar. Descindea din acelaşi romantism – stare de spirit comună sensibilității europene timp de cel puțin o jumătate de secol. Încă şi mai direct din corolarul romantismului, istorismul, potrivit căruia omul nu poate fi înțeles decât *în* şi *prin* istorie. Trecutul însemnase pentru românitate fundamentul deşteptării naționale, cheia deschiderii unei epoci noi, trăite conştient, intens, - în primul rând la nivelul intelectualității. Eminescu a admirat trecutul național dintr-o aderență sufletească la momentele şi la valorile acestuia, susținută însă şi de o pregătire istorică excepțională. Pe aceste elemente, comune de altfel doctrinei şi doctrinarilor conservatorismului veacului al XIX-lea, şi-a sprijinit convingerea că societatea se dezvoltă organic, şi că orice pas nou în înaintarea ei trebuie săvârşit în acord cu urcuşul pe treptele anterioare.

Anglia, cu soliditatea instituțiilor sale vechi de sute de ani, aflată, cu ele împreună, în fruntea țărilor civilizate, era un model frecvent invocat în favoarea modelului organicist al dezvoltării istorice. Doctrina conservatoare britanică nu era, în fapt, reacționară, ci constituia doar un alt model, cu ritmuri mai lente de concepere şi aplicare practică a ideii de progres.

Că aşa a văzut şi Eminescu lucrurile, rezultă din cele scrise de el însuşi, doveditoare de o profundă intuiție a dialecticii evoluției sociale: „ …Nu este în lumea asta nici o stare de lucruri şi nici un adevăr social veşnic. Precum viața consistă din mişcare, aşa şi adevărul social, oglinda realității, este de-a pururi în mişcare. Ceea ce azi e adevărat, mâine e îndoielnic şi pe roata acestei lumi se coboară nu numai sorțile omeneşti, ci şi ideile”.[2]

Tradiționalismul eminescian nu a fost, prin urmare, o anchilozare în trecut, ci o modalitate de integrare a acestuia în prezent.

Eminescu le apare unora demodat, pentru că a idealizat figura şi rolul țăranului. Se omite că pe vremea lui țărănimea era, la noi, clasa socială cea mai numeroasă, furnizând cel mai larg suport economic societății şi statului. E drept, idealizată, era întâlnită în istorie în toate ipostazele: de luptă, de revoltă, de suferință, de păstrătoare a limbii, credinței şi obiceiurilor, într-un cuvânt a „ființei neamului”. În întreg perimetrul politic est şi sud-est european era percepută în aceleaşi culori, şi-i erau cinstite virtuți ancestrale. În chiar anii activității jurnalistice a lui Eminescu, un curent cu adânci ecouri în filosofia politică şi în literatura rusă preconiza transformarea societății ruseşti pe temelia țărănimii şi a unor instituții ale acesteia.

Prin majoritatea constituită de ea, țărănimea era identificabilă cu întregul popor român. Iar în popor – o afirmaseră Herder şi romanticii – sălăşluia sursa geniului creator specific fiecărui neam.

Din nou, în ataşamentul lui pentru țăran Eminescu nu apare nici ca un izolat, nici ca un retardat politic. El a împărtăşit o concepție emergentă din realitatea socială a vremii, o concepție generoasă, cu un de netăgăduit substrat democratic.

„Horribile dictu” – Eminescu a fost naționalist. A fost naționalist în veacul deşteptării la viață a naționalităților, în veacul în care la tot pasul se auzeau cuvintele „patrie” şi „națiune”. A fost naționalist în veacul luptelor pentru formarea statelor naționale, a acelui tip de structură politică-socială care, oricât ar începe a fi contestat în prezent, a constituit de mai bine de o sută şi cincizeci de ani încoace un model viabil, convingător şi entuziasmant, iar nu o utopie sau o aberație.

Eminescu, atât de tributar ideii naționale, a fost capabil de a o privi şi cu destulă detaşare, înțelegându-i imanenta relativitate: „Naționalitatea – scria el – este doar un moment în viața şi evoluția omenirii, însă unul peste care nu se poate trece, căci ar însemna să se treacă peste actuala vârstă a omenirii. Dar, aşa cum individul nu poate sări peste a sa proprie, încă mai puțin se poate sări peste a unei întregi epoci …”.[3]

În naționalismul lui Eminescu sunt puncte hotărât discutabile: xenofobia şi antisemitismul. Aceste două atitudini, apropiate între ele, nu aparțin obligatoriu naționalismului în genere, ca doctrină. În acest segment al opiniilor sale Eminescu a fost marcat de prejudecăți. Indiferent cum se numeşte şi cât de mult se apropie de cota genialității, orice om poate greşi, fără ca prin aceasta ansamblul operei sale să fie infirmat.

Nu voim să cădem în monotonia unei necontenite şi necondiționate pledoarii pentru un Eminescu mai presus de orice scădere omenească. Înțelegând însă că nimeni nu se poate sustrage impactului condițiilor vremii sale, criticul obiectiv nu se va putea împiedica de a nota faptul că poporul român se afla pe la 1870-1880 la capătul a secole de dominație politică străină. În acest îndelungat interval, în pătura lui suprapusă se infiltraseră

elemente alogene numeroase. Acestea, împărțind, fără îndoială, asemenea păcate cu autohtonii, se manifestau cu aroganță față de restul societății, şocau prin bogăție, parvenitism, corupție, prin ostentația pseudoculturii.

De altminteri, în anii în care Eminescu începuse activitatea jurnalistică la „Timpul", în sfera vieții politice şi constituționale se declanşase o aprinsă polemică, tangentă la problema naturalizării evreilor imigranți, şi afectând chiar relațiile țării cu alte state.

Eminescu a combătut ca pe un fenomen social condiționat istoriceşte această „cucerire prin furişare", - cum o numeşte într-un loc. Atitudinea lui s-a situat în genere pe o poziție de principiu, nu cu adresă individuală şi nici cu apel la violență. A completat-o prin aceea ce s-ar chema un naționalism constructiv: apelul la ridicarea materială şi spirituală a poporului român, ca remediu final pentru situațiile ce stârneau reacții xenofobe, reacții de frustrare.

Eminescu a scris şi lucruri pe care exegeții săi nu le scot prea mult în evidență. A susținut că substanța vieții de stat este munca, iar scopul ei este asigurarea bunului trai. A condamnat cu vehemență corupția şi parazitismul social-politic şi cultural. A afirmat că răul cel mai mare în societate e sărăcia – „izvorul aproape al tuturor relelor din lume …". „Omul are atâta libertate şi egalitate, pe câtă avere are. Iar cel sărac e totdeauna un sclav şi totdeauna neegal cu cel ce stă deasupra lui …". Deci – conchidea poetul – „condiția civilizației statului este civilizația economică".[4] Întrebat mai îndeaproape, Eminescu ar fi ataşat cu siguranță acestui ultim termen şi dimensiunea sa etică.

Explicabilă prin condițiile timpului în care a fost creată, gândirea politică a lui Eminescu cedează pasul exigențelor schimbătoare ale înaintării istoriei. Nu poate aspira la o perenitate egală cu a creației sale poetice. Nu mai puțin însă, poartă şi ea o anume amprentă a geniului, în febrila vrere şi capacitate de a cuprinde şi pricepe cât mai multe din semnele acestei lumi.

A trăit, cu dureroasă sinceritate, credința în creşterea puterilor proprii ale nației, în împlinirea ei într-un mare destin. Un mesaj de credință pe care l-a stihuit încă într-o cunoscută poezie din tinerețe. El s-ar putea traduce şi prin versurile unui alt poet, mai apropiat de noi, stăpânit de acelaşi elan: „O țară, s-a zidim prin veac, îndrăzneți/, Ca pentru mii şi mii de vieți" (Aron Cotruş).

Staturii lui imense, solitare, i se pot închina cuvintele rostite de Grillparzer, la veghea de pe urmă a titanului de la Bonn:

„ … A simțit totul, până la înfricoşata margine unde cultura se pierde în haosul tumultuos al puterilor Firii. Cel ce va veni după el, nu-l va continua: va trebui să înceapă, întrucât acest precursor a încheiat, acolo unde se opresc hotarele artei. S-a retras dintre oameni, după ce le-a dat totul …

A rămas singur, fiindcă nu şi-a găsit egalul".

[1] Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei româneşti,* Bucureşti, /1935/, p. 47-48 (Biblioteca pentru toți, nr. 1299-1300).

[2] Eminescu, *Opere,* vol. III, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 24. Idee prezentă şi în poezii: „Ce-un secol ne zice, ceilalți o deszic", sau „Când unul trece, altul vine în astă lume a-l urma".

[3] Eminescu, *Opere,* III, p. 924-925.

[4] *Ibidem,* p. 45-48.

O CONŞTIINȚĂ A UNUI VEAC: FRIEDRICH MEINECKE

Un biograf al acestui mare istoric german, cel mai mare după Leopold von Ranke[1], notează un amănunt, probabil unic în viețile oricărora dintre contemporanii săi. În 1871, copil de 9 ani fiind, a privit de la un geam al Universității din Berlin parada de pe Unter den Linden, celebrând victoria Prusiei asupra Franței. Printre cei ce defilau a văzut şi veterani ai „bătăliei națiunilor" de la Leipzig (1813).

Peste trei sferturi de veac a revenit în Berlinul în ruine, ocupat de armatele străine în fața cărora Germania suferise cea mai zdrobitoare înfrângere din istoria ei. Şi, înaintea încetării sale din viață la biblica vârstă de 92 de ani (1954), a mai scris două eseuri politice – analize lucide şi tragice ale dezastrului țării sale.

A avut, aşadar, privilegiul de a fi putut percepe, direct sau mediat, istoria vie a aproape un secol şi jumătate: de la războaiele napoleoniene la prăbuşirea Reichului nazist şi la începuturile refacerii Germaniei.

Longevitatea şi, ca atare, posibilitatea unei atât de vaste cuprinderi a epocii în care a trăit, i-au fost întrecute doar de profunzimea meditației şi interpretării de către el a istoriei.

Meinecke a fost în primul rând un istoric al ideilor, al culturii, al gândirii politice. Un istoric-filosof, care a privit spre esențele devenirii umane şi nu spre accidentele ei.

Şi-a făcut educația la Berlin, a studiat istorie şi germanistică. A intrat apoi în serviciul arhivelor. Până pe la 1900 a scris lucrări de istorie politică, pe linia tradiționalistă a aşa-zisei şcoli național-liberale prusiene. În 1896 i s-a încredințat redacția principalei reviste germane de specialitate, „Historische Zeitschrift", păstrând această funcție până în 1935.

În 1901 a fost numit profesor la Universitatea din Strasbourg, în Alsacia anexată în acel timp Germaniei, de unde a trecut pe rând la Universitățile din Freiburg (1906) şi Berlin (1914). În 1948, când avea 86 de ani,[2] a fost rechemat în activitate, ca primul rector al nou înființatei „Universități Libere" din Berlinul occidental.[3]

Meinecke nu s-a afirmat prea curând: prima lucrare ce l-a făcut cunoscut a publicat-o când avea 45 de ani. N-a fost nici prea prolific: notorietatea sa o datorează unui număr de abia trei lucrări, chiar dacă operele sale complete, incluzând publicistică, scrieri autobiografice şi corespondenţă însumează opt volume. S-a manifestat ca un permanent şi serios comentator politic, dar nu cu prea multă ostentaţie şi pretenţie autoritară.

Cu toate acestea, a exercitat asupra istoriografiei germane şi asupra unor cercuri largi din publicul cultivat o influenţă neegalată de vreun alt istoric al generaţiei sale. În pofida faptului că părea a fi savant retras în meditaţie, Meinecke a avut deopotrivă intuiţia unor căi de dezvoltare ale trecutului, ca şi ale viitorului. În raport cu evenimentele istoriei germane, el n-a persistat într-o singură atitudine, ci s-a adaptat mereu realităţilor noi. A evoluat astfel, de la o poziţie politică moderat-conservatoare şi promonarhistă, la acceptarea republicii şi a liberalismului democratic.

„Am devenit republican – scria el – nu dintr-o dragoste genuină, ci din raţiune, şi mai presus de toate din dragoste pentru patria mea".

În liberalism a văzut doctrina capabilă să refacă legătura dintre puterea politică şi mase, să realizeze unitatea internă a naţiunii. De aceea nu i-a displăcut ideea reformismului social şi a preconizat contactul partidului liberal cu muncitorimea.

În timpul primului război mondial începuse prin a fi adept, până la un punct, al scopurilor hegemoniste ale Germaniei, dar încă din 1915 s-a raliat ideii păcii de compromis, fără anexiuni din nici o parte. Înfrângerea din 1918 l-a îndurerat, fără să-l demoralizeze. A privit înainte spre refacerea ţării sale, pe care a văzut-o posibilă prin integrarea ei în concertul statelor democratice.

În august 1919 a scris eseul politic „Paralele ale situaţiei noastre în perspectivă istorică universală". Prevedea că puterea economică a Angliei şi a Americii va duce la o dominaţie mondială a acestora, comparabilă cu a vechii Rome. În acelaşi timp însă, el îşi afirmă convingerea că statele europene nu-şi vor pierde identitatea, nu se vor fragmenta şi nu vor dispare.

N-a fost de acord cu hitlerismul şi, cât timp o opoziţie a mai fost posibilă, a luat atitudine contra acestuia şi a reprezentanţilor săi în istoriografie. A apărat pe istoricii persecutaţi, dar n-a putut (ori a evitat) să împiedice îndepărtarea unor colaboratori evrei. Atitudinea sa i-a atras, în orice caz, după un atac al lui Walter Frank, istoricul oficial al regimului, demiterea în 1935 de la redacţia revistei „Historische Zeitschrift".

La fel ca în 1914, la începutul celui de-al doilea război mondial victoriile militare naziste le-a privit cu o tresărire de orgoliu naţional. La împlinirea vârstei de 80 de ani, s-a permis ca „Historische Zeitschrift" să-i consacre un număr omagial.

A întrevăzut însă calea fără ieşire în care nazismul angaja Germania, într-o luptă împotriva întregii lumi şi i-au repugnat principiile doctrinare şi practicile brutale ale regimului. A avut şovăieli, dar a rămas în ultimă instanţă liberalul convertit din 1919.

În 1946 a scris „Catastrofa germană" – prima încercare, din partea unui german, de a formula un model de înţelegere a coşmarului. A fost cea mai răspândită şi cea mai tradusă operă a sa (în vreo 20 de limbi). Germanii i-au citit-o ca pe a unui bard şi a unui profet al restriştei şi al speranţei.

Mânuind o dialectică a universalului şi a naţionalului, Meinecke susţinea că această catastrofă a fost atât germană cât şi europeană, avându-şi cauzele în ambele sfere. În primul rând, societatea europeană de după 1789 scăpase progresiv de sub control, fiind aruncată în derută de asaltul valurilor naţionaliste şi socialiste care au determinat declanşarea unui şir de slăbiciuni şi accidente. În Germania, adăugându-se rolul şi responsabilitatea militarismului prusian, luarea puterii de către Hitler a fost termenul scadent al tuturor acestora, o expresie a iraţionalităţii, o fractură între politică şi morală.

Hitlerismul, susţinea Meinecke, n-a avut nimic comun cu trecutul german. El a fost consecinţa unei descompuneri a sintezei dintre spirit şi putere, dintre cultură şi stat, proces întrevăzut încă din secolul al XIX-lea. Derapajul pe calea căutării doar a bunăstării şi a afirmării forţei a deschis drumul cezarismului şi al „machiavellismului de masă".

După cum va rezulta mai clar dintr-o lucrare asemănătoare din 1949, „Rătăciri ale istoriei noastre?", Meinecke a preferat să obiectiveze cât mai mult „coşmarul" şi cauzele sale, să califice „rătăcirile" drept „tragedii", pe a căror scenă n-a figurat singur poporul german, ci şi o parte a lumii contemporane, târâte laolaltă ca de o „Nemesis", ca de un fatal destin vindicativ al eclipsei spiritului şi raţiunii.

În 1907 a apărut opera care i-a adus consacrarea: „Cosmopolitism şi stat naţional. Studii asupra genezei statului naţional german".

În cuprinsul ei, Meinecke aducea câteva puncte de vedere noi în modul de interpretare a acestui proces de transformare a Germaniei dintr-o „naţiune culturală" într-o „naţiune statală". Termenii, chiar dacă nu-i aparţin, *el* i-a încetăţenit în sociologia istoriei, operând distincţia dintre o naţiune conştientă de identitatea sa, prin limbă, cultură etc. şi una care şi-a creat statul propriu, acesta devenind principalul ei factor de coeziune şi matricea creativităţii sale.

Meinecke a considerat că procesul de creare a statului german a fost un fenomen politic determinat de dezvoltarea unor idei filosofico-politice şi inextricabil întrepătruns cu acestea.

Modul în care el a văzut această determinare, precum şi însuşi rolul pe care-l atribuie ideilor ca factor activ al dezvoltării sociale, denotă influenţe din Hegel şi Ranke.

În gândirea germană din secolul care a precedat unificării statale din 1871 a predominat mai întâi o concepţie individualistă, şi implicit cosmopolită, asupra raportului dintre individ şi societate. Individul era elementul primar, fundamental, aparţinându-i – la liberă alegere – integrarea în suprema structură comunitară în care el devine „cetăţean al lumii", al unei entităţi sociale globale şi, în fapt, abstracte. Era concepţia împărtăşită de generaţia formată în ambianţa clasic-romantică, şi în tradiţia filosofiei raţionaliste a „Aufklärung-ului" (Luminismului).

Această concepţie a evoluat spre o alta, potrivit căreia naţiunile şi statele, ca şi oricari structuri create şi dezvoltate istoricește, sunt, la rândul lor, *individualităţi,* care întrupează, obiectivează, o idee – în cazul lor *ideea naţională,* ideea istoricităţii şi organicităţii naţiunii, a tendinţei sale de a se integra într-o structură politică unitară, pe care Meinecke o numeşte o *individualitate suprapersonală.*

Bismarck şi generaţia politică şi intelectuală de după 1848 – naţional-liberalii – au fost înfăptuitorii în plan politic *real* al acestei dialectici de idei.

Astăzi, expusă schematic şi mai înaintea relevării anumitor coordonate spirituale ale momentului apariţiei sale, lucrarea lui Meinecke poate să apară drept expresie a unui idealism obiectiv clasic.

Ecoul ei deosebit s-a datorat faptului că a părut a răspunde satisfăcător unor îndoieli şi dezbateri ce se pronunţau în filosofia politică germană la cumpăna dintre secolul al XIX-lea şi al XX-lea.

Era o perioadă în care politica începuse a fi, cu regret, identificată drept tărâm al intereselor şi al calculelor meschine. Prin retroproiectarea acestei imagini, se punea în discuţie justificarea etică a unor procese istorice, printre care chiar şi cel al făuririi statului german de către Bismarck „prin fier şi sânge", cum însuşi spusese.

Or, Meinecke – în lucrarea sa – demonstra o fuziune permanentă între idee şi acţiune, între gândire şi politică. Germania de la 1871 nu mai apărea astfel doar ca reuşita unor acte de forţă, ci ca produs al unei profunde, organice dezvoltări istorice, care se mişcase permanent în planurile alternative şi corelative ale ideilor, culturii şi acţiunii.

În ultimă instanţă, el consola şi aprehensiunile nostalgicilor individualismului cosmopolit în faţa autoritarismului politic-naţional. Declarat individualitate suprapersonală, întrupare a unei idei, *statul* – realitate concretă – şi *nu lumea* – entitate nebuloasă – era cadrul firesc al dezvoltării individului, a cetăţeanului. Între acesta şi stat nu putea exista confruntare, ci numai complementaritate.

S-a spus că Meinecke „a spiritualizat" politicul, definindu-l ca o emanaţie a gândirii, deci respingând contingenţele sale cu interese meschine. A reabilitate politica, atribuindu-i o dimensiune etică interioară.

Între prima şi cea de-a doua mare operă a sa, „Ideea raţiunii de stat în istoria modernă", apărută în 1924, s-a interpus drama primului război mondial. Înfrângerea Germaniei nu l-a determinat pe Meinecke numai la deplasarea convingerilor politice către republicanism şi liberalism, ci şi la o revizuire a unora din corolarele concepţiei sale istorico-filosofice idealiste.

După cum în „Cosmopolitism şi stat naţional" Meinecke nu urmase calea de rutină a punctării etapelor formării unităţii germane, ci tratase procesul pe planul dezvoltării *ideii* acesteia, la nivelul gândirii elitei intelectuale, modelându-l pe schema hegeliană a tezei, antitezei şi sintezei, tot astfel, în această a doua lucrare, el nu trece în revistă concepţiile cu privire la raţiunea de stat, plecând, ca de obicei, de la Machiavelli. Dacă operele marilor teoreticieni ai problemei sunt prezente în lucrarea sa, ele au rolul de a argumenta procesul dezvoltării statului modern în termenii unei antimonii, a unei lupte între forţă şi etică, între voinţa de putere şi răspunderea morală, între natură şi spirit.

Meinecke admite acum că statul, întruchipare a unei idei, a unei spiritualităţi, poate ajunge şi să fie lipsit de acest conţinut spiritual, să rămână doar carcasa rigidă, reprezentând forţa brută, golită de fluidul vital generat de sentimentul responsabilităţii morale faţă de cetăţeni, de naţiune. În acest caz, statul poate înceta de a fi cadrul protector al creării valorilor, al culturii, poate deveni distrugătorul lor.

„Raţiunea de stat" este tocmai ştiinţa evitării acestui eşec, ştiinţa concilierii dintre putere şi etică. În aceasta se ascunde distanţarea lui Meinecke de teza hegeliană a identităţii dintre real şi raţional. Statul, conform acestei teze, fiind o realitate, este „ipso facto" raţional. Experienţa înfrângerii statului german – o atât de solidă, în aparenţă, „realitate" fondată de Bismarck şi fortificată în continuare de militarismul wilhelmian - l-a făcut pe Meinecke să încline decis spre revizuirea acestui punct al filozofiei hegeliene.

„Ceea ce e raţional – scrie el – *trebuie să fie* real, dar nu *este* de la sine". Prin urmare, în relaţia postulată de Hegel, *raţionalitatea* primează, *ea* legitimează *realitatea,* viabilitatea faptelor, proceselor, instituţiilor istoriei şi nu invers. Altfel spus, gândirea umană este factorul director activ al istoriei.

În lucrarea aceasta, Meinecke atenuează convingerea sa în concilierea naturală dintre individ de o parte, şi stat – „individualitate suprapersonală" – de altă parte. El pare tentat acum să admită că etica individuală este un element autonom şi că ea poate intra ca termen în ecuaţia echilibrării reciproce dintre *Kratos* şi *Ethos,* putere şi etică.

Peste 15 ani, în 1939, sub şocul experienţei nazismului, într-o lucrare de mai mică întindere, „Istorie şi prezent" va combate teza datoriei morale a individului faţă de stat şi va susţine că, în această relaţie, instanţa hotărâtoare este propria conştiinţă a fiecărui cetăţean.

A treia lucrare fundamentală a lui Meinecke a apărut în 1936 şi s-a intitulat „Geneza istorismului". La fel de apreciată ca şi primele, ea nu poate fi însă considerată completă. Are totuşi meritul de a fi statornicit câteva repere ferme ale acestei probleme, aleasă iarăşi din domeniul predilect, al istoriei ideilor.

Dezvoltând-o, Meinecke, în consecventa sa viziune generalizantă, sintetică, şi-a propus să evidenţieze „istoria criteriilor valorice şi a principiilor formative ale istoriografiei şi gândirii istorice moderne."

El consideră că acestea au decurs din „descoperirea individualului", care a deschis privirile istoriografiei spre „legităţile dezvoltării particularului". Ceea ce a fost, declară Meinecke, fără să-i fie teamă că exagerează, „una din cele mai mari revoluţii pe care le-a trăit gândirea occidentală".

Fără a fi un organizator sistematic de lucrări, de seminarii, ci mai mult prin elevaţia şi forţa persuasivă a gândirii filosofico-istorice exprimată de operele sale, Meinecke a creat o şcoală, care a dominat mediul academic german până pe la mijlocul anilor '60. Numeroşi discipoli, constrânşi sub nazism la emigraţie, au realizat un transplant al concepţiei sale în istoriografia americană.

După 1960, o recrudescenţă a materialismului, afirmarea structuralismului şi a altor curente de gândire care clamau primatul „factorilor real-obiectivi" ai devenirii istorice, au purces la discreditarea idealismului istoric şi la demolarea operei lui Meinecke, cu argumente uşor de ghicit pentru „beneficiarii" îndoctrinării de după 1945 din partea de est a Europei, care a avut antene mai puternice decât cele mărturisite – atunci – şi cu jenă repudiate –acum – în gândirea occidentală.

Nu va susţine nimeni că viziunea idealistă asupra istoriei, profesată de Meinecke nu este criticabilă în unilateralitatea ei. Dar ea va rămâne expresia acelei – să-i spunem – măreţii a spiritualităţii, pe care Meinecke însuşi a apărat-o cu această memorabilă pledoarie:

„N-au decât alții să considere pierdut bastionul pe care noi îl apărăm. Noi însă suntem convinşi de puterea sa de nezdruncinat şi suntem siguri că, de va fi să ne prăbuşim, se vor găsi alte spirite luptătoare care ne vor lua locul şi ne vor continua misiunea.

Ostrovul ştiinței senine, al contemplării istorice pure, riguroase, a realităților, nu va pieri nicicând sub valuri".

[1] Şi printre cei mai puțin cunoscuți la noi, dintre marii istorici ai lumii …

[2] Se pensionase în 1928.

[3] Universitatea veche rămăsese în zona de ocupație sovietică, ulterior în fosta Republică Democrată Germană.

UN MARE SAVANT DEMOCRAT: ION I. RUSSU

Ion I. Russu s-a născut la 4 decembrie 1911 în Sălişte, sat aparținător de comuna Ciurila, la NV de Turda. Părinții săi au trăit multă vreme în Oprişani, lângă Turda, tatăl lui fiind învățător, astfel că Ion I. Russu a urmat liceul la Turda, între 1921-1928.

Profesorii lui şi-au amintit de ascensiunea sa neobişnuită: de la un elev nu prea promițător în primele clase, a făcut brusc un salt calitativ în pragul ultimelor patru clase, fiind cotat în final printre cei mai buni elevi ai liceului.

A urmat Facultatea de Litere, secția de limbi clasice la Universitatea din Cluj, între 1928-1932, cu rezultate atât de remarcabile încât între 1933-1936 a fost trimis cu o bursă pentru studii post-universitare la Roma, în cadrul Şcolii Române din capitala Italiei.

După revenirea în țară a fost profesor secundar, apoi asistent universitar, şef de lucrări, cercetător, şef de sector şi de secție la Institutul de Istorie şi Arheologie din Cluj. A obținut titlul de doctor în litere la Universitatea din Cluj-Sibiu, în 1942.

Profesor strălucit, dar din cauza poziției sale democratice exprimate public, în mod curajos, a fost degrabă îndepărtat de la catedra universitară, punându-se în mişcare şi o cabală urzită de autoritățile locale, cu ajutorul unui grup de studenți.

S-a dedicat, în consecință, numai cercetării, lăsând un nume în filologia şi istoriografia epocii vechi, prin lucrări ca: *Limba traco-dacilor* (A fost, cu siguranță, cel mai mare specialist român şi poate mondial, în reconstituirea acestei limbi), *Ilirii, Daco-Geții în Imperiul Roman, Etnogeneza românilor, Inscripțiile Daciei Romane* şi un volum apărut postum, în 1990, *Românii şi secuii.*

Prin aceste lucrări, ca şi prin numeroase altele, Ion I. Russu a lăsat aminitirea unui savant specialist, pasionat de studiile sale, absorbit de ele până la a-l atrage la o izolare relativă de oameni, la o însingurare ce-şi avea câteodată ciudăţenii; într-una din ele l-a surprins şi sfârşitul vieţii, la 9 octombrie 1985.

Colaborarea sa le revistele de cultură „Abecedar" şi „Pagini literare", apărute la Turda între 1933 şi 1943, relevă o altă ipostază a savantului – cu siguranţă puţin cunoscută, poate chiar foştilor colegi mai apropiaţi.

Este Ion I. Russu, omul de multilaterală cultură, interesat de o gamă întinsă de probleme din viaţa intelectuală europeană de după 1933, cu preocupări de artă, de filozofie, de filosofia istoriei, adversar al totalitarismului fascist cât şi comunist, de convingere democratică fermă, care explică îndrăzneala sa de mai târziu de a lua atitudine anticomunistă de pe catedră, în semestrul al doilea al anului universitar 1946-1947.

Colaborarea lui Ion I. Russu la revistele amintite mai sus s-a datorat relaţiilor de stimă şi amiciţie între el şi profesorul său la liceul din Turda, Teodor Murăşanu, redactorul celor două reviste.

Aflând de prezenţa fostului său elev la Roma, Teodor Murăşanu i-a adresat o invitaţie de colaborare, la care Ion I. Russu a răspuns prompt şi apoi cu consecvenţă, ani de-a rândul.

*

* *

Întâia sa colaborare a apărut în numărul din 21 XII 1933 al revistei „Abecedar". Conţinea o relatare despre expoziţia de artă futuristă de la Roma, cu participare internaţională; la ea expuneau şi câţiva artişti români: Mac Constantinescu, Marcel Iancu, Henry Maxy, Milița Pătraşcu, Margareta Sterian.

I. I. Russu subliniază că Marinetti, unul din fondatorii curentului, inaugurând expoziţia, a avut aprecieri elogioase la adresa artiştilor români.

Mai adaugă o foarte exactă caracterizare a acestui curent de artă modernă, dinamică, ce se voia a fi corespunzător epocii maşinismului, a vitezei. Dar – e de părere I.I. Russu – deja pretenţia sa de a prezenta viitorul începe a fi depăşită. Şi el se relevă doar ca o etapă, destinată, la rându-i, a deveni o formulă inactuală.

La 1 februarie 1934, I.I. Russu recenzează, sub titlul *„Cele două revoluţii",* cartea celebrului filosof german Oswald Spengler *Jahre der Entscheidung [Ani decisivi]*, apărută în anul precedent.

Spengler, după pesimismul cu care prezisese cu 15 ani înainte prăbuşirea culturii occidentale, aluneca acum spre ideologia dreptei şi a nazismului, susţinând că civilizaţia nu se va putea salva decât prin luptă, prin ceea ce rasa albă are nobil şi eroic.

Recenzentul se opune discret tezelor lui Spengler, punând întrebarea dacă fenomenele de criză socială, politică şi intelectuală sunt necesarmente simptome de prăbuşire ale unei civilizaţii? El subînţelege că aceste fenomene pot constitui şi puncte de pornire pentru o regenerare, fără a fi necesară mobilizarea unui potenţial de violenţă.

La 1 martie 1934 relatează serbările de la Roma, comemorând 2000 de ani de la naşterea poetului Horaţiu.

Elogiindu-i opera, I.I. Russu îşi manifestă iritarea faţă de turnura propagandistică pe care autorităţile fasciste încercaseră să o imprime sărbătoririi. El încheie astfel: *„Figura lui Horaţiu nu trebuie separată de*

oamenii şi de timpul său, iar evocarea sa să nu se amestece cu actualele idealuri ale stirpei italice”. În emfaza căutată a ultimelor cuvinte se simte ironia la adresa grandilocvenței declamatorii a regimului mussolinian.

În vara anului 1934 revista „Abecedar” a fost continuată la Turda, într-o formație redacțională lărgită, de revista „Pagini Literare”, a cărei reputație a conferit oraşului Turda, vreme de cam de şase ani, notorietate națională.

Din primul număr al noii reviste, Ion I. Russu este prezent cu un articol ce evoca personalitatea celui mai mare critic literar italian din secolul al XIX-lea, Francesco De Sanctis, de la a cărui moarte se împliniseră, cu puțin înainte, 50 de ani.

E de admirat din nou subtilitatea cu care Ion I. Russu vorbeşte despre „actualitatea” lui De Sanctis, ca fiind un adept al „filosofiei acțiunii”, ceea ce, aparent, ar fi îndreptățit fascismul să-l revendice ca antemergător. Dar De Sanctis, apreciază cu finețe autorul, profesa o filozofie a acțiunii fondată pe raționalismul şi luminismul francez, cu alte cuvinte pe promovarea valorilor democratice. Şi încheie, citând un admirabil aforism al lui De Sanctis: *„O națiune este cultă nu când are mulți oameni culți, ci când cultura devine un ritm interior al națiunii întregi”*.

În perioada studiilor sale italiene, ca şi ulterior, I.I. Russu a fost un admirator al marelui filosof şi istoric Benedetto Croce.

Admirația lui I.I. Russu pentru ilustrul gânditor italian se datora probabil şi faptului că acesta a fost şi un mare istoric, în sensul profesionist al cuvântului, precum, bineînțeles şi filosof al istoriei.

În nr. 3 din 1934 al revistei „Pagini Literare”, I.I. Russu a recenzat cartea lui Benedetto Croce, *Orientamenti,* apărută la Milano în acelaşi an.

În această carte, apărută în plin regim fascist, Croce ataca ideea statului „clădit peste şi chiar împotriva libertății şi valorii individului, care, în realitate, sunt condițiile esențiale ale existenței sale”.

Împărtăşind ideile liberale ale lui Croce, I.I. Russu afirma că aşa-zisele revoluții actuale, ce ridică la mare temperatură teza vitalității maselor, nu sunt decât o dezorientare, o pierdere a justei măsuri în judecată …

Colectivismul – continua el – propovăduit de doctrinari improvizați, e o specie de fatalism, de renunțare la libertatea de gândire şi de acțiune, o abandonare a acestor facultăți în grija câtorva, sau a unuia singur.

Dar, încheia I.I. Russu considerațiile sale, libertatea e o necesitate esențială a spiritului omenesc şi nu poate fi întunecată de eclipse tranzitorii.

Într-o corespondență din Roma, din august 1934, I.I. Russu exercită o critică necruțătoare împotriva culturii, concepției şi mentalității fasciste, pe care le apropie de ale comunismului.

<<Sub teroarea mizeriei şi sub fanatismul agitatorilor – scria el – se formează imense îngrămădiri de oameni, toți supuşi aceloraşi legi şi primind aceeaşi educație, izolați într-o îngustă mentalitate de partid.

Întregul sistem e organizat după o singură formulă: militarismul şi uniforma îi sunt principalele norme. „Poporul” pentru care s-a făcut revoluția şi care e suportul regimurilor, e ținut în permanentă agitație şi ignoranță. Națiunea se aseamănă cu un furnicar … peste care se suprapune o elită: „avangarda” … iar în vârful construcției stă căpetenia, care rezumă idealul comun şi e idolul întregii mişcări.

La aceasta se adaugă partea de misticism şi de teatru, completată cu un sentiment de mesianism, care dă tuturor „revoluționarilor” – de la şef până la ultimul gregar – convingerea profundă în marea lor „vocație”>>.

Interesantă din mai multe puncte de vedere este corespondența publicată în nr. 6/1934 al revistei, intitulată „La Sfântul Munte”. Scurta descriere a unei excursii la Muntele Athos relevă mai întâi, în I.I. Russu, un talent, nepus altundeva în valoare, de prozator descriptiv, reuşindu-i un frumos tablou al ambianței naturale a locuitorilor, a muntelui îmbrățişat de mare.

Folosindu-se apoi de artificiul unui dialog cu un interlocutor probabil fictiv, şi pornind de la ideea că dogmatismul abstract ucide cunoaşterea autentică a vieții, contestă – pe această bază – validitatea filosofiei istoriei, numindu-le falsificări ale realității, întrucât aceasta nu cunoaşte sisteme, nu se încadrează în scheme.

Periplul prin filozofie, estetică, gândire, politică şi literatură, pe care i-l oferea cu generozitate şederea în Cetatea Eternă, rezultă – după cum se observă – în îndreptarea lui Ion I. Russu către ştiința concretă, către domeniul circumscris şi tot mai în profunzime explorat, al specialității sale. Dar fără ca el să înceteze a frecventa perimetrul problemelor mari şi actuale ale culturii în ansamblu.

Sunt numeroase, între 1934-1940, recenzii făcute de I.I. Russu, şi ele orientate progresiv către lucrări de istorie şi filozofie clasică. Notăm pe cele consacrate cărților lui George Brătianu *O enigmă şi un miracol istoric: poporul român,* I. Lupaş, *Istoria unirii românilor,* Şt. Bezdechi, *Nicolaus Olahus,* I. Lupaş vol. I şi II din *Studii, conferințe şi comunicări istorice, Anuarul Institutului de Istorie Națională,* vol. VII (1936-1938) şi traducerea de către Şt. Bezdechi a dialogului lui Platon, Fedru. În aceeaşi categorie a contribuțiilor mai mărunte se înscriu necrologul pentru Orest Tafrali şi două note: una intitulată *Curiozități istorice americane,* în care se ocupă de o societate din New York, zisă „de istorie nouă”, care-şi propunea, nici mai mult nici mai puțin, decât înfăptuirea Statelor Unite ale lumii şi a unei religii universale, țeluri pe care I.I. Russu le califică drept utopii şi pledează pentru realism în istorie şi în politică. Cea de-a doua notă, *Cosmobiologia,* combate în acelaşi spirit realist aventuri pseudoştiințifice ca pretenția unora de a descoperi determinări ale dezvoltării vieții terestre în activitatea solară şi în alte procese cosmice.

S-ar putea ca în acest punct realismul lui Ion I. Russu să fie exagerat, fiindcă supoziția unei corelații între fenomene cosmice şi viața terestră, sub aspectul ei pur biologic, nu este neştiințifică în principiu. Contestabile sunt numai încercările de a corela gândirea şi acțiunea umană conştientă cu fenomene extramundane.

Recenzând un articol din „Mercure de France”, despre *Maşinism şi civilizație,* care pleda pentru schimbarea sistemului social contemporan, spre a înlătura inechitățile flagrante de stare materială dezvoltate subsidiar maşinismului, Ion I. Russu este foarte circumspect față de astfel de soluții, în care vede un reflex al climatului decepționist în cultură. El se limitează la sugestia ca maşinismul să fie cantonat în domeniul său, pentru ca sub pavăza lui, iar nu cu imixtiunea lui, omul să-şi poată asigura mai bine în viitor independența şi dezvoltarea personalității …

În recenzia mai amplă a mesajului pe care Benedetto Croce l-a adresat în ianuarie 1935 Congresul Asociației Istoricilor Americani, publicându-l şi în revista „La Critica”, Ion I. Russu stăruie asupra unor distincții

operate de gânditorul italian, în lumina concepției sale idealiste şi liberale. „Istoria – spunea Croce – e chemată să vadă omul istoric; acesta înseamnă omul dezvoltat organic şi integrat socialului, ceea ce – al doilea termen al deducției – înseamnă omul cult, omul civilizat, fiindcă veritabila integrare socială nu o poate media decât cultura şi nu poate avea loc decât pe baza ei.

Omului cult, civilizat, obiect predilect al istoriei – continua Croce – politica şi „revoluțiile" îi opun un om simplificat, construit, smuls din ambianța sa organică. În fond, - animalul dresat!

Cel mai întins eseu cu care Ion I. Russu a colaborat la revistele turdene a fost cel intitulat *Întoarcere la realitate,* publicat în fruntea numărului 5, din mai 1936, al revistei „Pagini Literare".

Este şi singurul de meditație total independentă asupra peisajului european din al 4-lea deceniu, totodată însă o cristalizare unitară a reflecțiilor pe care i le prilejuiseră numeroasele sale comentarii pe marginea unor cărți, evenimente sau personalități.

Dezvoltă din nou ideea apropierii dintre regimurile totalitare de extremă dreaptă şi extremă stângă, care, toate, sunt abstracții hibride, altoite pe fondul rupturii echilibrului lăuntric al societății europene, provocate de războiul din 1914-1918, şi petrecute în primă instanță în țările cu tradiție politico-democratică fragilă: Rusia, Italia, Germania.

Criza din societatea europeană, subsecventă marelui război, se caută – continuă I.I. Russu – a fi explicată şi tratată prin metodologia anistorică a filosofiei, a metafizicii, a plecării de la idei şi concepte.

Societatea are nevoie de o întoarcere la realitate, de tratarea problemelor ei de pe principiul imanenței vieții. El înseamnă reconstrucția echilibrului pe temelia şi pe treptele valorilor cotidiene, care se opun iraționalismului, se opun exaltării luptei eroismului. Aceste valori nu se acomodează cu mitul găunos al „omului nou", proclamat fără multă acoperire din toate părțile, şi nici cu ceea ce I.I. Russu numeşte „spiritul de turmă ordonată".

*

* *

Am încercat să oferim un portret inedit al marelui istoric şi lingvist care a fost Ion I. Russu şi sperăm că el nu va dezamăgi. Chiar dacă aceste colaborări la „Abecedar" şi „Pagini Literare" (de altfel el a mai colaborat şi la alte reviste de cultură ale vremii) sunt cunoscute, cel puțin de unii, rămâne demn de subliniat ineditul conținutului lor, în comparație cu preocupările consacrate ulterior exclusiv istoriei şi lingvisticii, - în speță tracologiei – de către remarcabilul şi, am spune, nedreptățitul savant în memoria scurtă şi cu prețuirea rezervată posterității sale ştiințifice, din care nu lipsesc voci denigratoare.

Două elemente constitutive ale personalității sale au apărut în plus în aceste rânduri: întinsa lui cultură generală, cu deschidere specială către filozofie şi gândire politică, şi consecvența convingerii sale democratice, afirmate în epoca ascensiunii dreptei în România, cu acelaşi curaj cu care şi-o afirma atunci când se va instaura dictatura stângii.

„Să rămânem credincioşi adevărului" – se adresa el de la catedră în 1947, studenților anului I al Facultății de Litere şi Filozofie din Cluj. „Să-i rămânem credincioşi măcar în această sală, fiindcă de îndată ce coborâm în stradă, ne întâmpină peste tot numai minciuna…"

Cuvinte de mare curaj, care onorează amintirea unui mare savant.

RECULEGERE PRINTRE UMBRE

Aniversarea vârstei – venerabile chiar şi pentru o instituție – împlinite de Universitatea românească din Cluj, invită la rostirea de omagii atât prin apelul la luciditatea investigației ştiințifice, cât şi la lirica difuză a amintirilor.

Anii în care am început studiile universitare purtau amprente grave: a blestemului încă recent al războiului, a incertitudinii destinului politic al țării, care făcea dificilă statornicirea echilibrului interior al vieților şi umbrită satisfacția revenirii pe meleagurile un timp înstrăinate ale Daciei Superioare. Pluteau presimțiri sumbre, ce aveau să fie curând confirmate.

Dar, pe deasupra tuturor valurilor amenințătoare şi tulburi, au fost ultimii ani ai marii universități de factură şi elevație occidentale, însă cu rădăcini în originala şi puternica spiritualitate românească, ajunsă în perioada interbelică la o treaptă superioară a înălțării sale. Au fost anii – până în 1948 – în care profesorii universității făceau parte – aproape fără excepție – dintre beneficiarii unor studii îndelungate în însemnate centre europene de cultură şi ştiință. Diversificând şi consolidând ținuta intelectuală pentru care cuvântul „maioresciană" rămâne mereu cel mai sugestiv pentru noi, aceşti profesori, în majoritatea lor, nu aveau doar o „deschidere" spre Europa, ci apăreau integrați organic în fenomenul spiritual european – prin erudiție, prin cultură, stil academic, de viață, de comportament.

A fost un privilegiu audierea, în anii aceia, de prelegeri care transpuneau direct în sala de curs rezultate din laboratorul cercetării: să asişti – nu la reproducere de informație, ci la acte de creație intelectuală, comunicând fiorul întâlnirii cu ineditul. Pe această modalitate a relației profesor-student se construia excelența întregului

sistem: puține cunoştințe – doar cele de pe pragul introducerilor elementare în arcanele unei discipline – îi erau servite studentului în rețete; pentru aproape întreaga sa informare, acesta era obligat la lectură personală, lăsându-i-se liberă judecata proprie asupra celor citite, judecată ce se desfăşura în cadrul de rigoare al multiplicității opiniilor şi al confruntării lor, încurajate şi îndrumate cu tact din partea magiştrilor.

Dintre ei, m-am simțit mult ataşat de titularul de atunci al catedrei de istoria românilor – Ion Moga. În anii '30 fusese în bune relații cu tatăl meu, scriitorul Teodor Murăşanu, şi colaborase la revista de cultură „Pagini Literare" – condusă de acesta, la Turda. Întâmplarea a făcut să fie preşedintele comisiei în fața căreia am susținut, în 1946, examenul de bacalaureat. Peste câteva luni păşeam, timid, în biroul său (cel în care de vreo 30 de ani lucrez eu însumi) pentru a înregistra primele indicații în vederea unei lucrări de seminar la care, prea temerar, mă angajasem.

Lucrările ştiințifice ale Ion Moga, grație şi unei antologii apărute în 1973, sper să fie cunoscute. În orice caz, ar merita să fie scoase din semi-uitarea aşternută asupră-le, pe de o parte din cauza sfârşitului său prematur, pe de alta din motivul că fuseseră elaborate mai înainte de instalarea în istoriografie a dogmaticii marxiste, ceea ce a făcut ca ele să fie considerate, tacit, drept „depăşite". Marile lui studii despre rivalitatea polono-austriacă la Dunărea de Jos, despre românii din Transilvania în evul mediu, despre începuturile dominației austriece în Transilvania şi politica ei economică, şi, în fine, despre voievodatul Transilvaniei, sunt tot atâtea contribuții remarcabile prin acuratețea informației, claritatea interpretării şi a stilului. Sunt calități care pot fi, şi în prezent, verificate de oricare cititor al operei sale. Puțini mai sunt însă aceia care pot depune mărturie pentru deosebitele calități de profesor ale lui Ion Moga. Deşi scund de statură, era o apariție deosebit de plăcută: față senină, adesea zâmbitoare, ochi mari, luminoşi şi calzi, voce tenorală admirabil timbrată, pe care o modula expresiv şi armonios. Poseda un limbaj elegant, după cum eleganță este termenul ce-i definea în întregul ei, apariția la catedră, delectând cu o expunere clară, logică, în concordanță cu calitatea ei stilistică.

Pentru istoricii români ardeleni era pe atunci un subiect predilect acela al „autonomiilor transilvane", al persistenței formelor de organizare autentice şi vechi româneşti în fața tendințelor instituțiilor medievale maghiare şi ale exponenților acestuia de a le asimila. Problema fusese într-un fel pusă într-un studiu mai vechi al lui Kemény Jozsef, dezvoltată ulterior de Ioan Bogdan şi reactualizată de Ioan Lupaş în ale sale „Realități istorice în voievodatul Transilvaniei în secolele XI-XIII". În 1946-1947 Ion Moga a ținut un curs cu o asemenea temă, bazat direct pe documente, citate şi interpretate atât ca piese relevante în sine – uneori – cât şi integrate în demonstrarea existenței şi viabilității autonomiilor româneşti transilvane, cu tot ce probau ele sub raportul tradițiilor de organizare social-politică autohtonă.

Declanşarea insidioasă a unei boli rare şi – atunci, poate şi acum – incurabile, a sistemului circulator l-a ținut departe de catedră în primul semestru al anului 1949-1950. Spre regretul tuturora, dar mai ales al studenților, boala i-a adus sfârşitul la 3 ianuarie 1950, la vârsta de numai 47 de ani, după luni de suferințe atroce. Am convingerea că dacă destinul ar fi îngăduit vieții sale o scadență normală, împlinind etapa deplinei maturități şi experiențe intelectual-ştiințifice, Ion Moga ar fi astăzi înscris printre marii noştri istorici. Erudiția, factura

raționalistă a spiritului, patriotismul şi o anume dârzenie – discret manifestată – a neamului său din Mărginimea Sibiului, nu l-ar fi lăsat - cred – să alunece spre concesii neştiințifice în tratarea istoriei patriei.

Până a nu mă fi explicat, va surprinde poate faptul că încep evocarea lui Silviu Dragomir cu acordarea epitetului de „personalitate originală". Mai în vârstă cu 14 ani decât Ion Moga, a trăit mai mult decât el, până în 1962. Dacă n-ar fi survenit o banală intervenție chirurgicală, cu un neașteptat deznodământ nefericit, vigoarea fizicului său impunător i-ar fi hărăzit, fără îndoială, încă mulți ani. După îndepărtarea de la catedră (în 1947) şi o detenție de câțiva ani, a lucrat în cadrul Institutului de Istorie din Cluj. Pe cei care-şi aduc aminte de el din această perioadă ceva mai recentă a activității sale, bonomia lui naturală i-ar putea face să protesteze împotriva ideii de „personalitate originală", ce duce gândul către o persoană înclinată spre stridențe comportamentale.

Originalitatea lui Silviu Dragomir consta, pe de o parte, în singularitatea pregătirii sale de slavist, printre istoricii de atunci din Facultatea de Litere şi Filozofie. Limba slavă pe care o stăpânea mai bine era sârba, dar cunoştea se asemenea rusa, bulgara şi, bineînțeles, slavona medievală (mediobulgara). Unele prelegeri de lingvistică slavă medievală comparată relevau o orientare largă în toate limbile slave. Ele i-au fost unul din punctele de sprijin în studierea istoriei vlahilor balcanici. În 1946-1947 a predat o versiune adusă la zi a lucrării sale mai vechi – *Vlahii şi morlacii.*

O altă notă a originalității lui Silviu Dragomir era pusă în evidență de metoda lui de predare. Aproape toți profesorii – aşa cum am subliniat anterior - expuneau în vremea aceea rezultate ale cercetărilor proprii, cu demersuri la surse, la lucrări fundamentale ori la lucrări recente. În cazuri justificate, îşi prezentau incertitudinile, ipotezele controversate ce puteau rezulta din cercetare, dar era vădit că în fața studenților ei veneau totdeauna după o reflecție prealabilă, care le dirijase opțiunea către punctul de vedere cel mai plauzibil. Silviu Dragomir mergea mai departe cu această maieutică. Pornea de la prezentarea izvoarelor temei ce-şi propusese a o expune şi proceda apoi chiar în fața studenților la examinarea critică a acestora. Ipotezele, îndoielile – şi le formula atunci şi acolo. Metoda nu era de maximă atractivitate, dar provoca auditoriul să asiste „pe viu" la efortul intelectual al unui experimentat cercetător, la procesul configurării concluziilor sale. Se întâmpla ca spre sfârşitul unei prelegeri să revină cu un amendament asupra unei ipoteze formulate în prima parte. Niciodată nu omitea recursul la probe şi argumente, nici atunci când ele pledau împotriva tezei de partea căreia, personal, ar fi înclinat. O dată – de două ori l-am auzit încheind acest colocviu cu sine însuşi prin cuvintele: „Mă voi mai gândi, domnilor, şi poate voi avea ocazia să mai revin, pentru dumneavoastră, asupra acestei probleme…"

Am atins astfel a treia notă de rară „originalitate" a lui Silviu Dragomir: modestia, conjugată cu onestitatea ştiințifică. Pe când lucra în Institutul de Istorie, deşi erudiția sa era de departe superioară cunoştințelor noastre, ale celor tineri de pe vremuri, nu ezita, când avea un dubiu – de pildă la lectura unui document – să vină pe la câte unul din noi şi, arătându-ne pasajul, să ne întrebe: „Dumneata, cum crezi că s-ar citi corect?" Chiar dacă părerea mai tânărului coleg era evident greşită, niciodată nu contrazicea ironic sau aspru. În cazul cel mai rău, spunea cu blândețe: „Parcă n-aş crede să fie aşa". Dar cel mai adesea, reflecția lui era: „S-ar putea să ai dreptate. Mă voi mai gândi şi eu …" Atitudinea aceasta nu înseamnă că ar fi fost indecis în păreri, ci doar că şi le dorea adoptate după cumpănire temeinică, după ascultarea şi compararea opiniilor mai multora, neomițând şi

nedispreţuind pe nici una din câte îi stătea în putinţă să consulte. Dar l-am auzit în Academia Română combătând cu înfocare, până la imprudenţă, opiniile unor dictatori în istoriografie, care încercau să denigreze ori să diminueze caracterul de luptă pentru libertate al revoluţiei româneşti de la 1848 în Transilvania.

Până la încetarea sa din viaţă – în 1986 – mulţi au avut prilejul de a-l cunoaşte pe Ion I. Russu. L-au cunoscut ca membru marcant al secţiei de istorie veche şi arheologie a Institutului de la Cluj. Ca impresie generală despre om, - era cam retras, mai corect spus de o sociabilitate selectivă, deci, în ochii publicului larg, un personaj nu prea popular. Specialiştii erau singurii în măsură să aprecieze în el valoarea cercetătorului meticulos şi parcimonios în clamarea rezultatelor sale, a eruditului lingvist şi epigrafist, aducând prin fiecare studiu câte o contribuţie ştiinţifică reală, importantă, dar neasociată cu publicitatea pe care alţii, mai iscusiţi, şi-o ştiau crea pe seama muncii altora, sau în jurul unor erori şi banalităţi.

Am evocat cu alt prilej[1] un aspect de puţini cunoscut sau măcar bănuit al personalităţii lui Ion I. Russu: acela al omului de cultură europeană multilaterală, cunoscător şi admirator al filosofiei lui Benedetto Croce, deschis către fenomenul literar-artistic din anii ’30, inclusiv către curentele sale de anvergură; al omului de fermă atitudine antifascistă, pe care nu ezita să şi-o afirme în articole trimise revistelor din ţară, din chiar Roma lui Mussolini. Adaug acum arhivei amintirilor despre el alte câteva date, aproape la fel de puţin cunoscute. În 1946-1947 a predat, în suplinire, cursul de istorie veche universală, fixându-se asupra primelor secole ale istoriei romane. Deşi, după câte ştiu, a fost întâia sa prezenţă amplă şi de majoră răspundere la înălţimea catedrei universitare, şi-a evidenţiat, spontan, calităţi de admirabil profesor. Revărsa de pe podium verva cunoscută acelora ce au asistat la intervenţiile polemice ale sale, în cadrul unor „amicale” discuţii între arheologi şi istorici ai vremurilor celor mai de demult[2]. Vorbea liber, în fraze ritmate nervos, urmărind exprimarea precisă, concretă; deschidea paranteze, revenea, arunca uneori câte o ironie la adresa opiniilor nefondate. Ca mare profesor ni s-a impus însă Ion I. Russu prin cunoştinţele sale excepţional de întinse, îndeosebi în lingvistică. De fapt, el era licenţiat în limbi clasice şi sunt toate motivele de a se crede că atât la Cluj cât şi la Roma a făcut studii aprofundate de filologie comparată. Memorabilă şi probatorie a fost o suită de prelegeri în care demonstra descendenţa fondului lexical principal al latinei, prin surprinzătoare avataruri, dintr-o ipotetic reconstituită indo-europeană originală, trecând prin filiere persane, tracice, celte, paleogreceşti şi ajungând la dialecte protoitalice.

În fine, temperamentul lui Ion I. Russu nu s-a putut stăpâni să nu construiască paralele între fapte politice reprobabile din vechime şi altele, care începuseră a ne asalta tot mai des, după 1945. Aluziile sale au fost câteodată aşa de transparente, de violente chiar, încât împotriva lui s-a înscenat în grabă un „protest” al studenţilor, urmat de îndepărtarea sa de la catedră. Făcând astăzi legătura între articolele sale antifasciste şi poziţia lui ca profesor, în 1946-1947, putem diagnostica în Ion I. Russu un curajos şi consecvent democrat, adversar al tuturor totalitarismelor, de dreapta ori de stânga.

O experienţă interesantă a fost succesiunea în predarea istoriei artei universale a profesorului de estetică Liviu Rusu, care a suplinit catedra în 1946-1947, şi a celui ce a devenit pentru multă vreme titularul ei, Virgil Vătăşianu, revenit de la Roma şi câştigător – pe la începutul lui 1948, cred – al concursului pentru ocuparea postului de profesor de istoria artei, în cadrul căreia a expus o prelegere despre Paul Cézanne. Interesul

experienței menționate a constat în etalarea pe rând a două concepții opuse cu privire la fenomenul artistic şi la interpretarea lui.

Liviu Rusu, eminent estetician şi orator pasionat, se consuma pur şi simplu pe podium în căutarea unui mod de comunicare cât mai convingător, deşi uneori cam gongoric. În concepția sa, arta era esențialmente un produs spiritual, iar modulațiile ei, stilurile, rezultau din structura temperamentală a artistului. El elaborase o tipologie a acestor structuri, înscrise pe o gamă între „echilibrat" şi „anarhic", pe care o regăsea în particularități ale operei de artă. Concepției sale i s-ar fi putut aplica formula, încă nerostită atunci, a lui Eugen Ionescu: „Înainte de toate, o operă de artă este o aventură a spiritului".

Dintr-un pol opus, Virgil Vătăşianu a introdus în istoria artei la Universitatea din Cluj un spirit ştiințific sever, care vedea în actul artistic produsul unor structuri şi legi autonome față de ceea ce Ionescu numise „aventura spiritului". Pentru Liviu Rusu o catedrală gotică era materializarea elanului spiritului spre sublim, spre cer, spre întâlnirea cu Divinitatea; pentru Virgil Vătăşianu ea era în primul rând o performanță de tehnică a construcției care făcea posibilă o atare înălțare grandioasă, aclamată de teologia şi mistica creştină.

Am omis din această evocare pe profesorii despre care am scris, chiar de mai multe ori, ca şi pe câțiva pe care – mărturisesc – nu i-am agreat, din vina mai ales a tinereții mele, înclinată să descopere cu pripeală „nepotriviri de caracter", asupra cărora – după vorba citată a lui Silviu Dragomir – îmi promit „să mă mai gândesc" şi să revin, cu detaşarea şi indulgența proprii senectuții.

Celor mai mulți însă dintre profesorii mei de acum aproape o jumătate de veac le păstrez un respect fără rezerve, nediminuat de sporul de maturitate şi de exigență pe care-l comportă privirea peste timp, către umbrele trecutului. În mulți ani am identificat nu doar savanți şi pedagogi eminenți ci şi caractere puternice. Oamenii aceia aveau şi ei simpatii şi antipatii, - între ei, sau, mai discrete, între ei şi unii studenți. Dar, în genere, ei nu puneau aceste sentimente omeneşti înaintea aprecierii obiective a valorii celor cu care colaborau, ori pe care îi îndrumau. Se demonstrează prin aceasta un fapt important, deşi mai puțin luat în considerație: o *mare* universitate şi *marii* ei profesori nu sunt emanații doar ale erudiției şi talentului, ci deopotrivă ale libertății de gândire, ale respectului pentru pluralitatea opiniilor, în climatul fecund al cărora se nasc şi se fortifică *mari* caractere.

Aşa a fost atmosfera şi aşa au fost câțiva din profesorii de seamă ai Universității atunci când ea împlinise, nu de multă vreme, 25 de ani. Sau, cel puțin aceasta a fost percepția mea. O atmosferă în care începeau a se respira primele miasme înăbuşitoare, dar care a fost menținută respirabilă de voința şi curajul multora de a apăra libertatea spiritului, de a ocroti sevele ce urcau tăcute şi tenace din rădăcinile adânci ale autenticei spiritualități şi culturi româneşti.

A fost, aceasta, o luptă pentru supraviețuire, cu înfrângeri şi cu victorii, câştigată până în cele din urmă, într-un context istoric larg, național şi european. Inspiratori ai izbânzii finale au fost în mare parte profesorii care i-au elaborat strategia şi ne-au transmis-o. „*Et quasi cursores vitae lampada tradunt"*. Încerc senzația că privirilor noastre spre ei, ca şi ale tuturora către a lor Alma Mater, li s-ar putea alipi cuvintele alese de Vasile Băncilă, acum aproape 60 de ani, spre a servi ca moto importantului său studiu asupra lui Lucian Blaga, în care-l intitula pe marele gânditor „energie românească". „*Ceux qui ont le sens de la grandeur, s'arrêteront d'abord*

interdits devant ce spectacle de puissance et n'auront plus de souci que de participer, à leur rang et pour leur compte, à cette exaltante ascension''.

[1] La sesiunea ştiinţifică dedicată semicentenarului Muzeului din Turda, în toamna 1993.

[2] Lui, ca şi încă vreo câtorva iluştri confraţi, li s-ar fi potrivit replica unui personaj al lui Richard Sheridan: „Sunt îngăduința personificată, când nu sunt contrazis!"

NAȚIUNEA - ÎNTRE DECLIN ŞI RESURECȚIE

NAȚIUNEA - DIMENSIUNE A LUMII MODERNE

Existența națiunii în evul mediu este o problemă deschisă. Elemente anticipative ale sale au apărut, izolate, încă de atunci. Pe acestea, unii istorici le consideră coincidențe neglijabile şi întâmplătoare, alții – mai numeroşi în deceniile din urmă – cred într-o continuitate de la aceste semne îndepărtate până la națiunea modernă.

Încercăm a relua problema, în varianta restrânsă a dezvoltării națiunii moderne în istoria poporului român.

Stadiul de evoluție numit „al națiunii" rezultă din constituirea într-un sistem de interdependențe a unui complex de factori.

Factori *economici,* însemnând o treaptă mai avansată a economiei de schimb. Factori *sociali,* constând în simplificarea structurilor sociale şi o delimitare a lor mai limpede, conturându-se ascensiunea unui grup social ce raliază în jurul său elemente cu un orizont intelectual-politic mai avansat. Factori *politico-juridici,* marcați prin afirmarea egalității în drepturi a cetățenilor şi prin posibilitatea participării lor la viața publică, la luarea deciziilor administrative şi de guvernare. În fine, factori *intelectuali,* care apar în legătură cu cei politici, de multe ori premerg acestora şi contribuie la promovarea lor, pentru ca din această combinație să rezulte starea colectivă de spirit numită *conştiință națională.*

Spre deosebire de simpla conştiință a identității etnice şi de limbă, ea înseamnă stadiul în care o colectivitate îşi elaborează şi susține un ideal politic, având drept puncte principale revendicarea egalității în drepturi cu alte grupuri, sau/şi constituirea ei într-un stat propriu, în care să devină din minoritară, - majoritară din punct de vedere politic.

În timp ce conştiința identității de neam e mai mult o autoconstatare, este pasivă, cea națională este activă, militantă, autoare de programe de schimbare a condiției sociale şi politice de până atunci a grupului etnic respectiv. Ea este semnalul că un popor a intrat în stadiul de dezvoltare care se va numi „națiunea modernă".

Până la integrarea lor în acest sistem politic şi mintal, factorii economici şi sociali constituie numai premise ale dezvoltării şi desăvârşirii națiunii moderne. Fiecare din ei poate figura, într-un moment al istoriei,

într-o formă clar conturată sau, dimpotrivă, poate lipsi. Spre deosebire de ei, conştiinţa naţională este o componentă indispensabilă a naţiunii. Ea dispune de o relativă *autonomie* faţă de dezvoltarea economică, socială şi politică a unui popor, dar nu se poate dispensa de un anumit grad de dezvoltare culturală, de instrucţiune, cel puţin la nivelul elitei sociale a grupului.

E de reţinut, de asemenea, că dezvoltarea naţiunii moderne are loc în forme particulare şi în condiţii diferite, de la popor la popor. Un element totuşi comun al procesului, pe lângă conştiinţa identităţii de neam, care-i constituie baza, este maturizarea unei stări de nemulţumire, de criză, din partea unui grup social. Motivele de nemulţumire provin, evident, din condiţiile economico-sociale şi politice ale grupului respectiv.

În cazurile în care aceste motive acţionează în interiorul unei comunităţi omogene din punct de vedere etnic, ele au ca efect declanşarea de felurite forme de protest, de revolte sociale, care îndreaptă mentalitatea comunităţii către începutul a ceea ce s-a numit – până la saturaţie – „conştiinţă de clasă". Când însă ele se produc în interiorul unei societăţi divizate din punct de vedere etnic-lingvistic, iar această diviziune are şi o certă conotaţie social-politică, atunci mentalitatea de grup se dirijează către întărirea conştiinţei de neam (cu precădere la grupul contestatar …) şi în doua instanţă către punerea temeliei conştiinţei naţionale, care va deveni principalul element de coeziune internă a grupului respectiv.

În cazul poporului român, procesul s-a petrecut mai devreme în Transilvania decât în Principatele Dunărene. El s-a omogenizat însă în preajma anilor 1820-1830. De altminteri, decalajul menţionat n-a fost semnificativ la scara istorică a „duratei lungi".

La românii din Transilvania s-au acumulat mai multe şi mai grave motive care au determinat perceperea de către ei a unei „stări de criză".

Mai întâi, excluderea lor prin lege din sistemul privilegiilor politice şi confesionale ale ţării. Termenul de „tolerat" care, în viziunea legislatorilor, introducea o distincţie juridică – oarecum normală în societatea medievală, pentru care discriminarea în drepturi era o situaţie curentă – va dobândi, în înţelegerea şi în sensibilitatea românilor, începând cu clasa lor intelectuală, o semnificaţie dureroasă, jignitoare şi provocatoare, ideală pentru a fi folosită, eficient, în cadrul unei mişcări contestatare şi revendicative de drepturi.

Au intervenit apoi, pe parcursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, presiunile pentru atragerea românilor la confesiunile luterană şi calvină. Îndeosebi cea de-a doua tentativă, sprijinită de principii calvini ai ţării, a adus biserica ortodoxă la o tot mai apăsătoare subordonare faţă de autorităţile oficiale – politice şi religioase – ale Transilvaniei. A fost unul din motivele care au înlesnit trecerea românilor ardeleni la catolicismul de rit oriental, în 1698-1700.

La sfârşitul secolului al XVII-lea s-a petrecut mutaţia geopolitică în cadrul căreia Imperiul otoman a fost silit să se retragă pe linia Carpaţilor, a Dunării de mijloc şi a Savei. Europa centrală, inclusiv Transilvania, a fost înglobată în Imperiul habsburgic. Dominaţia austriacă a adus românilor oferta – evident interesată – de a fi scoşi, parţial, de sub statutul politic şi religios de „toleraţi", cu condiţia adoptării catolicismului; ea a mai însemnat sentimentul – pentru români – că încep a fi consideraţi de către autoritatea de stat ca un factor politic de echilibru în Transilvania, deci sentimentul că ei „valorează ceva", pe plan politic. A apărut perspectiva dezvoltării unui

sistem de învățământ în limba proprie, de la nivelul elementar, din mediul rural, la cel secundar şi teologic, precum şi de a putea accede la studii superioare în instituțiile catolice de la Viena şi Roma. Toate acestea deschideau calea formării unei categorii intelectuale – e drept, restrânse – dar de un nivel de pregătire apreciabil pentru timpul acela, şi mai ales în comparație cu epoca anterioară. În fine, se oferea posibilitatea de publicare de către aceşti intelectuali de lucrări teologice, istorice şi filologice, de programe politice, de susținere a acestora prin memorii şi petiții în fața forurilor oficiale, până la cel mai înalt.

Între 1743 – momentul culminant al acțiunii revendicative a episcopului unit Inocențiu Micu-Klein – şi 1791 – data înaintării către împărat a memoriului cunoscut sub numele de „Supplex Libellus Valachorum" – procesul formării națiunii române moderne s-a cristalizat la nivelul păturii sale intelectuale, compusă din preoțimea unită, în parte şi ortodoxă, din învățători şi câțiva funcționari publici. La acest nivel social superior, națiunea română îşi formulase argumentele teoretice ale existenței sale: vechimea, originea latină, valoarea contribuției la susținerea statului.

În ce proporție conştiința națională, evidențiată de conținutul memoriului de la 1791 şi de solidaritatea supraconfesională a semnatarilor săi pătrunsese, până la finele secolului al XVIII-lea, în straturile largi ale poporului, este greu de spus. Conştiința națională este doar în mică măsură un fenomen spontan: ea se învață, este un proces de contagiune mentală, de sus în jos, transmisă prin şcoală, prin predica de pe amvon, prin comunicare orală, prin publicații. Aceste canale convergente realizează într-o formulă nouă, cu argumente teoretice, conştientizarea situației de inferioritate, de nemulțumire, şi a aspirației către o schimbare a condiției sale din partea unei comunități etnice şi religioase. Ni se pare verosimil că acesastă formulă nouă mai era încă, la 1791, doar opera unei elite intelectuale şi se propagase numai în rândurile ei.

Atât în acest stadiu, cât şi într-un al doilea, care apreciem că s-a încheiat o dată cu revoluția de la 1848, formarea națiunii române moderne n-a fost decât în mică măsură impulsionată de fapte şi procese economice. Între 1700-1848 românii din Transilvania n-au cunoscut o deosebită ridicare economică, şi doar o pătrundere neglijabilă în sfera producției, a comerțului sau a creditului. Condiția socială a celor ce alcătuiau marea lor majoritate – țăranii – s-a modificat în acest interval de timp puțin sau deloc. Nici dezvoltarea economică a Transilvaniei în general, încurajată sau organizată de austrieci, n-a antrenat populația românească la o activitate economică mai intensă şi mai prosperă. Punerea în valoare a zonelor miniere şi metalurgice din Banat şi Maramureş, intensificarea exploatării celei din Munții Apuseni nu şi-a făcut simțită influența printre români decât la nivelul forței de muncă. O „clasă de mijloc" a continuat a face progrese lente numai pe baze şi din rațiuni de ordin spiritual. A sporit numărul şi calitatea preoților, învățătorilor, funcționarilor, au apărut cei dintâi oameni de ştiință şi creatori literari.

În Transilvania, națiunea română modernă a fost produsul unei speranțe şi al unei aspirații spre egalitate politică, în cadrul regimului de stări. Acestea au fost susținute cu argumente istorice, filologice şi etice. Pentru ultimele, menționăm pe cel împrumutat din aşa-numita „justiție distributivă" – teză aristotelică enunțată în „Etica nicomahică": „Qui sustinet onus, sentiat et commodus"[1] – căreia s-a încercat a i se da o interpretare modernă, în

spirit politic democratic. Aceste argumente constituie un caz exemplar pentru rolul primordial al factorului cultural-spiritual în dezvoltarea unui popor pe o treaptă superioară a existenței.

A doua etapă a dezvoltării națiunii române moderne se poate delimita prin anii 1791-1848. În acest timp procesul s-a desfăşurat în ritm rapid şi în Principatele Române. Aici – pe lângă premisele de ordin intelectual: ideile revoluției franceze şi cultura franceză, romantismul, dorința de independență – şi-a mai spus cuvântul şi atragerea celor două țări în circuitul european de schimb, în urma înlăturării monopolului comercial otoman, prin pacea de la Adrianopol (1829).

Principala forță motrice a procesului s-a aflat şi acum în mediul intelectual: el a devenit între timp mai numeros, cu o pregătire mai modernă, mai diversificată, mai bine orientată în problemele politicii interne şi internaționale. Clericilor şi învățătorilor se adaugă în această în această perioadă profesorii, avocații şi alți liber–profesioniști, literații, care inițiază jurnalistica politică şi culturală, precum şi asociații teatrale şi muzicale. Rolul deținut de Viena şi Roma în instruirea superioară a tinerilor din Ardeal îl asumă pentru Principate Parisul şi strălucita sa generație literară şi istoriografică de după 1820. Se înfiripă o ideologie liberală de filiație franceză în Principate, germană (W. von Humboldt, Rotteck) în Transilvania. Între românii din cele trei țări se stabilesc raporturi tot mai intense.

În Transilvania, agitația stârnită de problema desființării iobăgiei, în ajunul lui 1848, a determinat cuprinderea în perimetrul conştiinței politice a unei părți însemnate a țărănimii. Puternicul colorit național al programelor revoluționare lansate atât de conducătorii politici maghiari cât şi de cei români a făcut să fuzioneze conştiința politico-socială a păturilor populare cu conştiința națională. A fost şi un reflex al intrării Europei centrale, estice şi sud-estice în „era naționalităților", totodată a naționalismelor, ceea ce înseamnă că formarea oricărei națiuni din acest spațiu trebuie privită din dublă perspectivă: internă şi externă (europeană), descifrându-i relațiile paralele, doveditoare ale fluxului unui curent general, al unei tendințe istorice obiective.

La 1848 națiunea română, precum şi altele din acelaşi spațiu, pot fi socotite ca deplin formate, luând drept criteriu al acestei afirmații faptul că fenomenul de conştiință națională devenise o „idee-forță" şi se manifesta ca atare, influențând mentalitatea şi comportamentul unei majorități populare şi nu numai ale unei elite.

După 1848 națiunea, devenită un fapt normal, şi-a îmbogățit doar conținutul, prin crearea unei „clase de mijloc" româneşti, cu baze în profesiunile libere, în capitalul bancar, comercial-industrial şi agrar, în țărănimea proprietară, înstărită. În interiorul păturii conducătoare, clerul cedează locul elementelor laice. Programul ei politic îşi deplasează accentul pe revendicări democratice şi pe idealul unității naționale. Creația literară anticipează, pe plan cultural, acest ideal politic afirmat cu tot mai multă îndrăzneală.

Un ideal politic ce s-a înfăptuit cu greu şi care întreține până astăzi, în mentalitatea colectivă, o acută sensibilitate națională, axată pe ideea integrității şi unității statului şi a națiunii.

Una din problemele principale care stau în fața națiunii române şi a tuturor națiunilor din această parte a continentului, în viitorul mai apropiat şi mai îndepărtat, este tocmai depăşirea acestei sensibilități, uneori excesive, şi instaurarea unui climat de încredere reciprocă, singura formulă deplin compatibilă cu acea Europă integrată, unită, pe care toate națiunile bătrânului continent doresc să o vadă realizată.

Trebuie să ne obişnuim a scrie o istorie cu faţa spre viitor …

[1]Cel ce susţine o sarcină, să se bucure şi de avantajul ei.

REVENIRI ASUPRA CONCEPTELOR DE NAŢIUNE, NAŢIONALITATE ŞI MINORITATE NAŢIONALĂ

Conceptele numite mai sus aparţin domeniului politicii – etajului său teoretic, precum şi celui al practicii – iar în al doilea şi în al treilea rând istoriei şi sociologiei. Pentru a le defini conţinutul se apelează şi la alte ştiinţe – lingvistica, economia – astfel că o cercetare completă asupră-le este necesarmente pluridisciplinară.

Nu în aceasta însă, ci în impactul politicii asupra lor, rezidă principala dificultate în calea cercetării. Politica este adesea secondată, dacă nu chiar precedată, de mentalitatea unor colectivităţi sau indivizi, de tendinţe de a introduce, fie brutal, fie insidios, distorsionări de intenţii şi de sensuri în desfăşurarea investigaţiilor.

Pe de altă parte – oarecum în replică – interesul istoriei şi al sociologiei pentru aceste concepte este, în ultimă instanță, mobilizat de dorința de a înlesni soluționarea unor probleme de natură politică.

Termenul „națiune" a avut în limba latină înțelesul inițial de „neam". Etimologia sa (*natio* = naştere) conduce spre ideea de „comunitate a celor născuți din acelaşi sânge" (Cam astfel la Isidor din Sevilla, în sec. VII, în ale sale *Originum seu Etymologiarum Libri XX,* sau la Beda Venerabilis, sec. VIII, *Anglorum Ecclesiastica Historia*). De la accepțiunea de comunitate prin înrudire, termenul a evoluat, semantic, spre acela de comunitate legată de un teritoriu, ai cărei membri – cei născuți în cadrul acestuia – erau priviți distinct de cei veniți din altă parte. În această etapă sensul se apropie de al cuvântului „patria" = țara părinților.

O semnificație mai circumscrisă a început a avea termenul „națiune" în evul mediu, când, în limbajul politic al multor state a ajuns a designa partea cetățenilor care beneficia de drepturi politice. Deoarece constituiau apanajul doar al unei fracțiuni a societății, aceste drepturi erau, în fapt, ceea ce se cheamă „privilegii".

Pe fondul acestei realități preexistente, revoluția franceză, în urmărirea extinderii drepturilor politice asupra *tuturor* cetățenilor, a trebuit să extindă şi aplicarea termenului de națiune de la o elită privilegiată la totalitatea cetățenilor.

Din această împrejurare a istoriei a rezultat şi definirea națiunii, mai ales în secolul al XVIII-lea, prin elemente de ordin rațional-volitiv şi constituțional-juridic. Mai ilustrativă este cea dată de abatele Sieyès în celebra sa broşură „Qu'est-ce que le Tiers Etat?": ''Națiunea este un corp de asociați, trăind sub o lege comună şi reprezentați de acelaşi legislativ".

Dar această definiție n-a mai fost unanim acceptată în secolul următor, al XIX-lea. Deja Edmund Burke, ideologul şi omul politic whig, a contestat caracterul de asociație contractuală, pe termen, a națiunii viețuind în cadrul statal. „Ar fi o mare greşeală – spunea el – a considera statul ca pe o asociație comercială, pe care o susții câtă vreme eşti dispus, şi o abandonezi când nu-i mai afli avantaje".[1]

Numele lui Burke, adversar declarat al revoluției franceze, sugerează că unul din motivele respingerii definițiilor de tip rațional şi constituțional-juridic ale națiunii a fost repudierea ideilor revoluției franceze în general. Repudiere amplificată în perioada Restaurației (1815-1830), coincidentă pe plan cultural cu afirmarea Romantismului. În deceniile dintre căderea lui Napoleon şi revoluțiile din 1848, multe popoare europene care nu întruneau nici una din notele definiției lui Sieyès s-au impus pe scena europeană cu revendicări de drepturi şi de statute egale cu ale națiunilor constituite deja în state proprii.

Devenise evident că națiunea nu este legată doar de o structură politico-legislativă şi că, în consecință, definiția ei trebuia revizuită, cel puțin pentru un anume tip, nou apărut, de asemenea comunități. De-acum era clară dichotomia: națiuni statale şi națiuni culturale. A doua categorie etala atributele de coeziune şi omogenitate ale marelui grup social ce era de-acum în mod curent numit națiune, cu o excepție: nu avea propria-i organizare de stat, însă aspira la înfăptuirea ei.

„Națiunea culturală" – cum o vor numi mai târziu germanii Neumann, Kirchhoff şi Meinecke[2] – va fi definită drept o comunitate umană caracterizată nu numai printr-o solidaritate pe orizontală, ci şi pe verticala

timpului, prin sentimentul continuității de idealuri între generații, bazat pe recunoaşterea şi exaltarea trecutului lor comun, a istoriei, fapt care postula şi ideea originii comune.

Istoricitatea, ca dimensiune tipică a anumitor națiuni, în planul conştiinței colective, reprezintă, în fond, acceptarea esenței biologice a existenței lor. Considerată în dezvoltarea de la o origine, națiunea este asemenea unui organism, care se naşte, creşte, are nevoi vitale, membrii ei sunt integrați într-însa aşa cum sunt integrate anatomic şi funcțional membrele, într-un organism viu.[3]

La începutul secolului al XIX-lea, subînțelegerea substratului biologic al națiunii a fost corectată prin constatarea pertinentă că aceste organisme – națiunile – fiind creatoare de cultură, posedă şi o facultate creatoare de ordin intelectual şi afectiv – aşa-numitul „Volksgeist" – spiritul, sau geniul popular, atribuit popoarelor în opera lui Herder. Concepțiile constituțional-juridică şi istorist-organicistă s-au apropiat între ele, în considerarea națiunii din unghiul solidarității ei spirituale – al „conştiinței naționale". Geneza acesteia a fost explicată prin factori economici, politici, prin particularități ale dezvoltării istorice, prin calități tainice ale rasei sau neamului, prin progresele instrucțiunii etc. Indiferent însă de multitudinea factorilor ce au contribuit la formarea ei, conştiința națională se manifestă ca un fapt de mentalitate, de psihologie colectivă. Disputele şi concepțiile cu privire la națiune au tentat psihologia să intervină în dezbatere. Un exemplu de definiție psihologizantă a națiunii a oferit John Stuart Mill: „un grup uman legat printr-o solidaritate reciprocă atât de puternică, încât loialitatea față de grup e pusă mai presus decât orice alte loialități particulare şi contradictorii".[4] Mai aproape de noi, sociologul american W.B. Pillsbury va numi națiunea „o comunitate comportamentală"[5], iar germanul Heinz Ziegler, mai recent, şi reluând cumva ideea lui J.S. Mill, va observa că „în stări conflictuale, năzuința spre libertate individuală sau postulatul democratic al egalității în drepturi se dovedeşte mai slab decât forța constrângătoare a factorului național".[6]

O adâncire a problematicii se va contura de-acum în jurul întrebărilor: de ce natură şi de ce esență este această solidaritate, cum a apărut ea şi care îi este vechimea, printre celelalte manifestări de grup social?

Concepția politico-juridică, de tipul Sieyès, ducea la concluzia că națiunile n-au putut să apară decât în epoca modernă, când s-a afirmat, cu privire la stat, ideea contractualistă, iar cu privire la popor – cea a dreptului său de reprezentare în organismele de decizie ale statului.

Concepția care considera națiunea drept entitate organică şi cultural-spirituală permitea în schimb explorarea îndepărtată în istorie a momentului apariției națiunii, sau cel puțin a unora din componentele ei.

Un larg câmp de cercetare s-a deschis astfel istoricilor, lingviştilor şi etnologilor, porniți la interogarea izvoarelor celor mai diverse. S-a făcut observația că, în câteva cazuri, religia a putut fi aceea care să asume un rol de catalizator politic. Vechii evrei, prin credința în legământul încheiat cu ei de Jahvé, prin care deveneau „poporul ales", se autodelimitau de alte etnii, cu o vigoare spirituală colectivă ce sugerează o conştiință comună puternică; bine înțeles, ar fi prematură calificarea ei drept „națională". S-a subliniat, cu toate acestea, că asemenea conştiință a unei identități cu totul aparte în peisajul etno-cultural universal – născută şi dezvoltată pe baza religiei – a conferit poporului evreu una din cele mai formidabile capacități de rezistență, de autoconservare, din câte cunoaşte istoria.[7]

Cât priveşte sentimentul de solidaritate care, în epoca modernă, caracterizează colectivitatea numită naţiune, acesta a îndeplinit şi îndeplineşte două funcţii fundamentale: una *de integrare,* procurând grupului coeziunea spirituală graţie căreia rezistă rivalităţilor interne de interese şi presiunilor ostile externe, şi una zisă *disciplinară,* care *sacralizează* puterea şi-i transformă, pe această cale, forţa în autoritate, realitatea ei genuină în legitimitate. Elemente ale acestor funcţii se identifică în relaţia religios-politic din istoria biblică a poporului evreu. La romani, cultul împăratului a avut de asemenea un rol politic integrator şi disciplinar, în sensurile de mai sus. Iar pentru evul mediu, ne putem întreba dacă accentul pus de creştinism pe sentimentul de fraternitate între membrii comunităţii, vehiculând un limbaj conceptual şi simbolic comun şi propovăduind credinţa într-un ideal comun, nu a pregătit cumva disponibilitatea psihicului colectiv pentru viitorul tip de solidaritate naţională. S-a făcut, în orice caz, remarca relaţiei dintre spaţiul formării primelor naţiuni moderne şi cel de influenţă al bisericii romane şi al dreptului roman.

Psihologia a investigat problema până mult dincolo de tărâmul frecventat de istorici. Ea a ajuns astfel să releve că primele manifestări ale sentimentului de opoziţie între mai multe comunităţi şi-ar avea sursa în instinctul de autoapărare al omului primitiv, determinând suspiciune şi ostilitate faţă de tot ce apărea nou, neobişnuit, cu alte cuvinte „străin". Pe această bază primară a apărut sindromul social „noi", opuşi faţă de „alţii"[8]. El s-a consolidat prin acumularea unei serii de factori augmentativi ai gradului său de determinare: posibilitatea de comunicare sau de noncomunicare printr-un anume limbaj între „noi" şi „alţii", practicile magice asemănătoare sau deosebitoare, moduri instinctuale de organizare a vieţii în comun – constituirea familiei, a legăturilor de înrudire. Treptat, colectivităţile umane au ajuns să fie structurate de factori mai complecşi decât cei biologici, cum erau procurarea hranei şi perpetuarea speciei. Locul acestora îl iau factori de conştiinţă, de interese economice de grup, de împărtăşire a unei credinţe comune ş.a.m.d. Prevalenţa elementelor de solidaritate de ordin economic, politic şi spiritual va conduce, în epoca modernă, la stadiul superior de coerenţă socială, denumit naţiune. Cu privire la această evoluţie, marele istoric german Friedrich Meinecke spunea că naţiunea a traversat trei etape: de existenţă vegetativă, impersonală, de conştiinţă culturală şi de creare de stat.[9]

Conştiinţa naţională – trăsătură determinantă a maturizării şi definirii naţiunii – este, de fapt, foarte aproape de conştiinţa culturală de care vorbeşte Meinecke. Ceea ce mai înseamnă că ea este o trăire de nivel elitar, căreia, spre a se dezvolta, îi este necesar, în stratul social privilegiat în care de regulă se dezvoltă, un anumit grad de cultură, iar din partea celorlalte straturi sociale o capacitate de mimetism spiritual-cultural faţă de elita creatoare intelectual.

O formă foarte veche de gândire politică elitară este ilustrată de miturile care atribuie unei comunităţi o origine din zei, din eroi fabuloşi sau din alte fiinţe supranaturale. Prin intermediul miturilor, originile formelor de organizare socială şi ale reprezentărilor mentale legate de acestea pot fi presupuse a descinde din arhetipurile inconştientului colectiv, de care vorbea Carl Gustav Jung.

Remanenţa întemeierii pe un mit a originilor comunităţii – model care exprima identitatea şi unicitatea inconfundabilă a acesteia – se regăseşte în interesul tuturor naţiunilor moderne pentru originile lor, studiate prin metodele ştiinţifice ale arheologiei, istoriei şi lingvisticii. Din stratul magmatic al mentalului colectiv,

sindromului „noi" se adaugă mitul „de unde?", caracteristic – în stadiul utilajului său argumentativ modern – spiritului național. O componentă mentală şi mai specifică acestuia este însă mitul „încotro?"[10]

El se exprimă în făurirea de către conştiința națională a imaginii unei misiuni a națiunii, ce poate să fluctueze, în raport de împrejurările istorice. Când francezii au spus: „pace colibelor, război palatelor!", ei au formulat un asemenea mit. În evul mediu „apărarea creştinătății" a fost un altul, revendicat de numeroase popoare (a se vedea Cruciadele), printre care şi de cel român. E important de subliniat că asemenea mituri au reprezentat, în epocă, un factor puternic, agresiv, al trăirilor colectivității. Acestea – şi ele de sorginte elitară şi propagate prin imitație, prin modelare organizată a mentalului colectiv – sunt elemente din care decurge, pentru o comunitate, riscul de a se înşela frecvent şi grav asupra ei înseşi. Am îndrăzni să susținem că până astăzi popoarele trăiesc sub imperiul unor reprezentări eronate, total sau parțial, despre ele însele, deoarece sentimentul de căpetenie care copleşeşte trăirile oricărei societăți organizate este *orgoliul.* Între „Gesta Dei per Francos", - titlul unei cronici din secolul al XII-lea – şi apelativul „La Grande Nation" din vremea revoluției franceze, deosebirea este doar de expresie, dar substratul mental şi afectiv este identic. Mitul „încotro" tentează la exagerarea calităților, posibilităților şi vocației unui popor. Proiectarea pe orizontul viitorului nefiind, în sine, susceptibilă a se susține decât prin afirmații şi deziderate, i se caută piloni de sprijin în realitățile revolute ale istoriei. Se caută o relație necesară între „de unde?" şi „încotro?". Un francez a spus-o admirabil: „À travers une image d'un passé, la vision d'un destin". Iar sociologul şi publicistul italian Scipio Sighele a scris şi el despre „uniunea trecutului cu viitorul, a amintirilor cu speranțele".[11]

În finalul acestor considerații parțiale, într-o relație indirectă cu ele, înclinăm a da dreptate lui Meinecke: „Nu există formulă care să ofere caracteristicile universal valabile ale națiunii".[12] Iar ca urmare, dreptate va trebui să-i dăm şi lui Pillsbury: „Singurul mod de a decide dacă un individ aparține cutărei sau cutărei națiuni este să-l întrebi…"[13]

În contextul politic modern, paralel cu termenul de națiune se vehiculează şi acela de naționalitate. În sens comun, el înseamnă apartenența la o națiune. În regulă generală se întreabă: „de ce naționalitate eşti?", şi nu: „de ce națiune aparții?" …

Important este însă sensul politic al termenului: naționalitate este numită de obicei o comunitate etnic omogenă, viețuind în cadrul statului dominat de o națiune de altă coloratură etnică. Ea este mai redusă numericeşte decât aceasta din urmă şi are un statut social-politic recunoscut în stat, legal sau „de facto", precum şi o conştiință a identității sale. În absența ultimelor două trăsături, nu se poate vorbi – credem – de o naționalitate, ci doar de o „etnie". Termenul apropiat de „grup etnic" poate fi sinonim cu cel propus, dar şi cu cel de naționalitate, întâmplându-se uneori ca adoptarea lui să vrea să semnifice o şi mai accentuată delimitare de națiunea majoritară, printr-un statut politic bine diferențiat.[14]

În timp ce procesul formării națiunilor poate fi considerat, cel puțin într-una din interpretările istorice semnalate, ca având o origine veche şi o evoluție îndelungată, distincția dintre națiune şi naționalitate datează nu mai mult decât de vreo 200 de ani, depinzând de consolidarea statelor naționale moderne, de statornicirea frontierelor dintre ele, care n-a putut, din cauza unor întinse zone de interpenetrație etnică, să creeze state viguros

unitare din punct de vedere național. S-a ivit, ca atare, problema spinoasă a relațiilor dintre națiunea-stat și naționalități, sau, dacă am vrea să acceptăm similitudinea acestora cu conceptul introdus de Kirchhoff și Meinecke – cu „națiunile culturale", coabitante cu națiunea-stat, în cadrul politic dominat de aceasta.

Asupra acestor relații e necesară zăbava cu un cât mai onest efort de obiectivitate, deoarece cu deosebire în domeniul lor se resimte impactul intereselor și sensibilităților politice care acționează spre instaurarea unui climat de noncomprehensiune, de suspiciune și chiar de ostilitate între comunități contigue.

Substratul intereselor concurente se reflectă pe planuri variate. De pildă, pe acela al prejudecăților și stereotipurilor mentale, care se substituie realităților și creează o deformată, tenace și nocivă „imagine a celuilalt". Rolul stereotipurilor – imagini nefondat generalizate de către un grup social la adresa altuia – a fost remarcat printre alții, cu aplicare la relațiile politice, de către celebrul jurnalist și comentator politic american Walter Lippmann, acum vreo 70 de ani.[15]

Stereotipurile mentale încurajează în gândirea unui grup social sau/și politic instaurarea concepției *etnocentriste,* numite astfel – cum se știe – de sociologul american William Graham Sumner, în 1906. Ea semnifică aprecierea grupului propriu drept centru de referință în raport cu care sunt evaluate toate celelalte grupuri, după standardele propriei uzanțe, mentalități, culturi.

Evaluarea după asemenea criterii nu este totdeauna depreciativă; stereotipurile care conturează imaginea altui grup social-național pot fi și admirative.[16] Mai frecvent și de ținut sub observație, din cauza nocivității sale, este primul caz. În alternativa sa, viziunea etnocentristă devine componentă importantă a naționalismului și a șovinismului, deși ea este limpede decelabilă încă, sau mai ales, în gândirea primitivă. O socioloagă americană reproduce această credință tribală: „Dumnezeu[17] nu i-a creat pe toți oamenii din același lut, ei n-au ieșit din același vas cu apă, sau din aceeași bortă în pământ. Tribul meu a stat sub grija deosebită a lui Dumnezeu. El l-a așezat în mijlocul lumii și a prezis că de va fi vreodată alungat de acolo, lumea va pieri. Numai tribului meu i-a încredințat trebnicele care apără lumea."[18]

Membrii unui asemenea trib – ne comunică aceeași sursă – au cuvântul „oameni" pentru a se denumi numai pe ei înșiși. Pentru membrii altor triburi folosesc un cuvânt cu altă semnificație, ceea ce ar demonstra – se afirmă – că pentru ei, în afara grupului propriu, n-ar mai exista ființe cu atribute deplin umane.[19]

Incursiunile anterioare în domenii aparent îndepărtate de ale existenței și dezvoltării națiunilor și naționalităților sunt menite să sensibilizeze importanta cotă de determinare social-psihologică obiectivă a caracterelor și a manifestărilor acestor categorii sociale. Să reliefeze faptul că ele nu sunt exclusiv produse ale politicului, ale ciocnirilor de interese și de idei din sfera acestuia. Politicul se folosește de prezența sau de latența lor în structurile mentale colective, pentru a le dirija într-o direcție convenabilă. E necesară, prin urmare, disponibilitatea pentru cercetarea întregii acestei problematici cu multă detașare și nu cu permanentă crispare, suspiciune, preocupare de a extrapola procese naturale în procese de intenții.

Încercarea de definire a naționalității conținea, printre altele, constatarea – sau, să spunem mai cu prudență, supoziția – că raporturile acesteia cu națiunea dominantă în stat sunt reglementate, se află oarecum în

echilibru, ceea ce nu vrea să însemne că ele nu pot derapa înspre o stare tensionată, amorsată de nemulțumirea naționalității împotriva unor măsuri oficiale atingătoare de interesele sau şi numai de sensibilitatea ei.

Din momentul instaurării unei asemenea situații, naționalitatea respectivă mai poate fi considerată şi ca o *minoritate,* deoarece – fapt scăpat frecvent din vedere – minoritatea, în pofida numelui, nu este un concept cantitativ, ci unul calitativ. Minoritate este orice grup social (într-o parte din cazuri de colorit național) ai cărui membri resimt din partea grupului politiceşte dominant felurite inconveniente: prejudicii, discriminare, segregare, persecuție şi altele, sub multe nume şi firme. Termenul minoritate defineşte aşa dar o stare de fapt, sau un statut de inferioritate – reală sau subiectiv denunțată[20] – iar nu o categorie statistică. Din acest ultim punct de vedere o minoritate poate fi net majoritară, aşa cum până nu demult a fost populația de culoare din Republica Sud-Africană.

În funcție de raporturile, prin definiție tensionate, dintre majoritate şi minoritate, se disting câteva tipuri comportamentale ale celei din urmă. Intensitatea lor de reacție depinde de gradul de cultură şi de conştiință al minorității, de tradiția sa istorică, de factori interni şi externi, care pot influența grupul minoritar, de interesele de tot felul ale membrilor săi.

Cel mai frecvent tip comportamental al unei minorități este cel *de agresiune*. El este condus fie de scopul dobândirii autodeterminării politice, caz în care minoritatea respectivă este *secesionistă,* fie de acela al inversării echilibrului politic existent în stat, minoritatea tinzând a deveni *ea* grup dominant, asupra aceluia care o dominase anterior. Unii numesc *militant* comportamentul care vizează acest ultim obiectiv, dar numele său mai potrivit ar fi poate acela de *hegemonist.*

Bunul simț indică faptul că metoda cea mai naturală de aplanare a tensiunilor dintre națiunea dominantă şi minoritățile din cadrul statului ei este o politică îndreptată spre satisfacerea revendicărilor legitime ale minorităților, până la limita admisă de drepturile la fel de legitime ale celorlalți cetățeni ai statului.

O altă metodă e indicată de aşa-numitele „ideologii de depăşire" a raportului națiune-minoritate. Ele declară „depăşită" problematica agitată până acum prin existența concurentă a națiunilor, naționalităților şi minorităților naționale şi propun, în locul organizării politice bazate pe state naționale, formule noi, de federalizare internă şi internațională, dintre care se oferă insistent modelul Europei comunitare.[21]

Pentru succesul oricăreia din căile de mai sus, rămâne valabilă necesitatea de a înțelege determinarea şi mecanismul obiectiv al conflictelor pe care le stârneşte problematica națională, de a le preîntâmpina şi combate într-un cadru consecvent democratic şi umanitar.

[1] După Kurt Stavenhagen, *Das Wesen der Nation,* Berlin, 1934, p. 20.

[2] Fr. J. Neumann, *Volk und Nation,* 1888; A. Kirchhoff, *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität,* 1905; Fr. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* München und Berlin, 1924, p. 3.

[3] Biologismul acesta subiacent a fost exacerbat de teoriile rasiste, iar în zilele noastre reprezentanți ai „noii drepte" cred a le putea acredita din nou, căutându-le suport în cercetările genetice. Cf. C. Gh. Marinescu, *Națiunea şi conştiința națională în lumea contemporană,* /Iaşi, 1986/, p. 10 şi urm.

[4] Cf. *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. 11, /1968/, sub voce „Nation".

[5] *The Psychology of Nationality and Internationalism,* New York, 1919.

[6] *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie,* Tübingen, 1931, p. 134.

[7] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism,* II.5.

[8] Gaston Roffenstein, *Zur Soziologie des Nationalismus,* în *Nation und Nationalität,* Karlsruhe, 1927, p. 160-167.

[9] Meinecke, *Op. cit.,* p. 9.

[10] Robert Michels, *Der Patriotismus. Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse,* München und Berlin, 1929, p. 1, 12.

[11] După Roffenstein, *Op. cit.,* p. 182.

[12] Meinecke, *Op. cit.,* p. 1.

[13] Pillsbury, *Op. cit.*

[14] De exemplu, între 1940-1944 germanii din România au preferat să se numească „Grupul Etnic German".

[15] În lucrarea *Public Opinion,* New York, 1922.

[16] Cum este cazul față de americani şi, mai recent, față de japonezi, datorită remarcabilelor lor performanțe economice.

[17] Autoarea introduce acest cuvânt cunoscut şi sugestiv, în locul numelui folosit de membrii tribului respectiv.

[18] Ruth Benedict, *Race, Science and Politics,* New York, 1940, p. 156.

[19] E probabil că autoarea americană exagerează. Este imposibil ca oamenii primitivi să nu fi sesizat identitatea şi uniformitatea indivizilor din specia umană, indiferent de apartenența lor tribală. Până şi animalele îşi recunosc semenii din propria specie. Folosirea cuvântului care însemna „oameni" numai la adresa membrilor tribului propriu nu putea avea decât sensul indicării unor relații preferențiale între aceştia, şi nu de afirmare a segregării lor organice de restul speciei.

[20] Aşa-numita teoremă a lui Thomas spune că oamenii reacționează atât față de fapte, cât şi față de reprezentările lor despre ele, caz în care acestea sunt la fel de reale ca şi faptele.

[21] Aceste aspecte ale problematicii minorităților la James W. Vander Zanden, *American Minority Relations,* ed. a III-a, New York, /1972/, pp. 10, 305-307., indicând la rându-i ca sursă lucrarea lui Louis Wirth, *The Problem of Minority Groups,* New York, 1945.

CU PRIVIRE LA PROBLEMA NAȚIONALITĂȚILOR ÎN TRANSILVANIA, ÎN ERA NEOABSOLUTISMULUI

Învingătoare sau învinse, revoluțiile au determinat întotdeauna schimbări în structurile social-politice şi mentale. Acestea sunt profunde în primul caz, moderate în al doilea, dar suficiente pentru a putea stabili că forțele conservatoare nu numai că nu reuşesc, dar nici măcar nu mai doresc să revină la situația de dinainte de revoluție.

În Franța, regimul aşteptat de aristocrația emigrantă n-a fost nici pe departe cel de dinainte de 1789. Chiar reprezentanți de seamă ai „Restaurației" au criticat „Vechiul Regim" şi au schițat noi doctrine şi programe, destinate a evita repetarea vechilor greşeli.

Ultraregaliştii Restaurației au criticat până şi absolutismul regal, în forma luată de acesta după Ludovic al XIV-lea, pentru că el desființase echilibrul de până atunci dintre monarhie şi clasele privilegiate.

La polul opus, un Rivarol voia o monarhie care să reprezinte întregul corp social, deci o monarhie „populară" şi nu una a elitelor.

Joseph de Maistre şi Louis de Bonald erau pentru reforma vechiului sistem, pe o bază religioasă şi morală. Aproape nimeni nu mai credea că se poate aduce istoria îndărăt, la începutul anului 1789. Majoritatea era de acord cu necesitatea unor forme de guvernare realiste şi raționale, care să conducă spre mai multă răspundere a monarhiei față cu problemele publice, de orice natură.

Aceeaşi atmosferă domina în Austria între 1849-1860. Neoabsolutismul a fost, în ciuda aparențelor, un regim care se deosebea în multe privințe de cel de dinainte de martie 1848. Aceasta din inițiativa politică a înşişi autorilor săi, care căutau să corecteze greşelile ce duseseră la revoluție.

Nu este uşor a determina conținutul neoabsolutismului austriac. În comparație cu cel francez, a fost mai puțin doctrinar, mai pragmatic şi nu arareori a oscilat între mai multe direcții.

Cei care şi-au asumat în Austria răspunderea reorganizării au avut mai puțin timp de cugetare, în comparație cu sfertul de secol care le stătuse la dispoziție autorilor Restaurației în Franța. Neoabsolutismul a debutat ca o acțiune de urgență. Probabil de aceea aflăm în prim-planul său nu pe teoreticienii reformelor (aşa de numeroşi în monarhie în secolul al XVIII-lea), ci pe pragmaticii cu experiență politică şi militară, care se aleseseră încă din „Vormärz" şi mai ales în timpul revoluției.

Nu este uşor a identifica sursele de inspirație pentru mulțimea măsurilor de reorganizare. Pe un anumit plan, la suprafața căruia par a fi continuate metodele lui Metternich, se recunoaşte reanimarea spiritului terezian

şi iozefin, preluarea limitată a unor idei liberale, încercarea de a găsi noi soluţii concrete la revendicările naţionalităţilor, iniţiindu-se în acest scop consultări cu reprezentanţii lor.

Mulţi din cei implicaţi în evenimente erau înclinaţi să evalueze neoabsolutismul după numărul şi asprimea măsurilor represive împotriva participanţilor la revoluţie. Era, fără îndoială, o atitudine regretabilă şi condamnabilă, deşi trebuie recunoscut că nu s-a văzut încă nici o revoluţie sau contrarevoluţie care să se remarce prin blândeţe faţă de adversar.

Ca întotdeauna însă, actele represive- întrucât constituie măsuri excepţionale – trebuie disociate de sistemul a cărui bază se încerca a fi consolidată după 1849 în terenul adânc răscolit de revoluţie. Este la fel de evident că şi manifestul din 2 decembrie 1848, adresat supuşilor săi, la urcarea pe tron, de Franz Josef, nu era decât o exagerare tactică în sens contrar. Tânărul împărat declara:

„Recunoscând din proprie convingere nevoia şi înalta valoare a instituţiilor libere şi moderne, păşim cu încredere pe calea care trebuie să ducă la o însănătoşire a întregii monarhii."

Printre punctele de reper de pe această cale erau menţionate: „ … egalitatea în drepturi a tuturor popoarelor [Austriei], egalitatea în faţa legii şi participarea reprezentanţilor poporului la legiferare."[1]

Deşi era departe de a voi să împlinească aceste promisiuni în spiritul lor modern, neoabsolutismul – contrar unor opinii pătimaşe ale adversarilor săi de atunci şi de mai târziu – a fost un regim superior absolutismului de dinainte de revoluţie.

Ultimul fusese static. Neoabsolutismul, dimpotrivă, avea mobilitatea unui sistem în căutare de noi soluţii de guvernare. Chiar şi după suspendarea constituţiei din martie 1849 – un act nu prea bine gândit – guvernul a căutat în continuare un echilibru între centralism şi autonomie provincială, între unitate statală şi năzuinţele naţionalităţilor după mai multă libertate.

Acest echilibru, practicat de altminteri inconsecvent, era un pas înapoi în comparaţie cu formularea lui Franz Stadion: „Comunităţi libere, ca temelie a statului liber."

Au fost introduse, cu toate acestea, numeroase şi cunoscute reforme administrative, ale sistemului fiscal, ale relaţiilor sociale, ale posesiunii pământului, ale învăţământului. S-a procedat la modificări ale împărţirii teritorial-administrative, care – alături de criterii istorice, înclinau spre delimitări etno-lingvistice.

În cadrul structurilor şi al metodelor militar-birocratice pe care se baza guvernarea imperiului, funcţionarii erau aleşi şi instruiţi cu grijă, pentru a se comporta corect faţă de cetăţeni, a le respecta dreptul de exprimare în limba proprie, a asculta şi examina plângerile lor. Acestor practici naţionalităţile au răspuns cu frecvente şi îndrăzneţe cereri şi memorii. E de mirare numărul revendicărilor şi tonul lor energic. Dacă n-ar conţine obişnuitele expresii de respect la adresa dinastiei, nu s-ar putea crede că acestea au fost compuse şi înaintate sub un regim stigmatizat ca autoritar şi opresiv.

În Transilvania, înfrângerea revoluţiei şi instaurarea neoabsolutismului a fost urmată, mai mulţi ani, de o modificare a echilibrului politic între naţionalităţi. Maghiarii au fost puşi în umbră, deşi au continuat plângeri împotriva menţinerii multora din rândurilor lor în slujbe şi împotriva acţiunilor lor duşmănoase, în special contra românilor. Românii şi saşii erau de părere că li se conturau premisele ameliorării şi întăririi poziţiei lor în

provincie. Românii au devenit foarte insistenți în aceste direcții, întrucât constituția din martie 1849 restabilea deplina independență a Transilvaniei față de Ungaria şi declara toate naționalitățile egale în drepturi,[2] clauză ce n-a fost abrogată nici prin suspendarea constituției respective.

În fapt însă, la numirea sa ca guvernator (în iulie 1849), Ludwig Wohlgemuth primise în secret însărcinarea de a încorpora total Transilvania în monarhie, înlăturând orice particularism.[3]

Românii şi saşii se considerau concurenți pentru dobândirea unor poziții avantajoase. Din nefericire, aceasta a dus la izbucnirea unei aprige polemici, cu toate mijloacele şi în fața tuturor instanțelor politice, până la curtea imperială.

La 19 decembrie 1850 recent numitul episcop greco-catolic de la Blaj, Alexandru Șterca Șuluțiu, scria guvernatorului Wohlgemuth:

„E greu să conduci sufleteşte un popor într-o țară în care interesele alor patru națiuni au stat de aproape zece secole în confruntare deschisă. În acest timp, trei națiuni au deținut supremația şi au dobândit privilegii, pe când a patra, cea română, care a fost puternic asuprită, se teme şi acum că foştii opresori îi vor tăgădui pe mai departe existența şi libertatea naționalității sale."[4]

Nici una nici alta din părțile care purtau polemica n-au amintit pe față cunoscutul plan al lui Palacký, preconizând federalizarea Austriei pe criterii teritorial-naționale. Acest plan ar fi trebuit să stea la baza deciziilor dietei constituționale de la Kremsier (Kroměříže). El prevedea şi crearea unei unități teritoriale româneşti, care avea să se afle, evident, în Transilvania. Deşi respins, proiectul lui Palacký a exercitat o oarecare influență asupra concepției constituției.

Românii au fost înşelați în speranța lor privitoare la formarea unei unități teritoriale proprii. În locul acesteia, la 24 septembrie 1849 Transilvania a fost împărțită în districte militare (ulterior, în 1854, in cercuri), iar saşii au început o campanie, cu mai mari şanse decât românii, de a obține în Transilvania o „țară săsească" – adică un teritoriu săsesc autonom.

Polemica s-a purtat cu argumente indirecte şi cu metode adesea neloiale. Şi dintr-o parte şi dintr-alta s-au lansat atacuri denigratoare, încercând compromiterea oponentului, prin încercarea de a minimaliza meritele acestuia față de casa imperială, în timpul revoluției.

Pe fruntaşii români i-a indignat memoriul contelui Josef Bedeus von Scharberg, scris într-un spirit antiromânesc, la fel ca şi articolele din ziarul vienez „Die Presse" şi din cel sibian, „Siebenbürger Bote". În ultimul se afirma că Avram Iancu ar fi fost o căpetenie de tâlhari, iar apărarea munților de către el – o „lăudăroşenie".[5] Revendicările politice româneşti erau calificate drept „Daco-Romanism" şi se mergea până acolo încât să se susțină că mişcarea românească ar fi dirijată de un comitet din umbră al revoluționarilor emigranți.[6]

Românii întrețineau neîncrederea în ei, fiindcă tărăgănau dizolvarea unităților lor militare şi predarea armelor. Tot astfel refuzau să pună pădurile la dispoziția fiscului. Făceau întâmpinări în contra desființării regimentelor grănicereşti şi, în general, declarau pe față că se simt tratați cu indiferență şi chiar cu duşmănie, nefiindu-le apreciate meritele.[7]

Pe fondul acestor stări tensionate s-a ajuns la arestarea lui Avram Iancu şi a lui Axente Sever.[8] Încă şi peste câțiva ani, guvernatorul Karl Schwarzenberg îl întreba pe consilierul districtual român Dimitrie Moldovan: „Ce mai face plebea[9] din munți?"

La răspunsul acestuia că românii din munți au luptat cu credință pentru împărat, guvernatorul a replicat: „Ați fost datori să luptați pentru monarhie; dacă ați fi luptat de partea ungurilor, v-am fi spânzurat."[10]

Românii azvârleau saşilor reproşul că o parte a acestora (cei din Braşov) se alăturaseră revoluției maghiare şi că, în genere, se arătaseră nehotărâți în apărarea monarhiei.

În perioada în care românii sperau într-o autonomie teritorială în Transilvania, au organizat o întinsă campanie în spiritul revendicării lor şi împotriva înființării unui teritoriu săsesc. Ea a cuprins întreaga Transilvanie şi a constat în petiții, toate cu aproape acelaşi conținut, semnate de preoți şi de un mare număr de țărani.[11]

Nu e interesant atât conținutul aproape identic ala cestor petiții, care era compus după o directivă centrală, cât capacitatea excepțională a conducerii politice a „intelighenției" rurale româneşti (în prima linie preoți de ambe confesiuni – uniți şi neuniți) de a mobiliza în timp scurt o mişcare de asemenea proporție. Administrația austriacă a urmărit mişcarea cu suspiciune şi de câteva ori guvernatorul a reproşat personal amânduror episcopilor (mai ales lui Şaguna, ajuns la un moment dat într-o relație foarte încordată cu saşii) amestecul clerului român în politică.

Această acțiune semnifica o concepție mai modernă de tactică politică. Notele de protest din sate îndeplineau funcția de împuterniciri pentru reprezentanții națiunii române, care după august 1849 se aflau în permanență la Viena. Trebuiau să constituie dovada sprijinului de care aceşti reprezentanți se bucurau din partea populației româneşti şi totodată să combată unele opinii ale cercurilor înalte, care susțineau că revendicările românilor erau incompatibile cu unitatea statului austriac, le lipsea orice bază reală, fiind – se spunea în diverse rapoarte: „produsul himeric al câtorva avocați de origine plebee, în goană după funcții… Totul e numai închipuire, întreținută de un zel național exagerat, care va duce la înşelarea poporului şi la tulburări primejdioase în rândurilor sale".[12]

Delegația română la Viena a înaintat, în decurs de 2-3 ani, mai multe memorii unor ministere şi chiar împăratului.

Întâia formulare completă a conținutului lor o aflăm într-o scrisoare adresată de fruntaşul român August Treboniu Laurian, la 15 noiembrie 1849, lui Simion Crainic, prepozit capitular la Blaj, pe care-l ruga să fie de acord cu următoarele puncte susținute de delegație la Viena:

- Protest împotriva formării unui „Pământ săsesc".
- Protest împotriva creerii de districte maghiare.
- În regiunile cu populație românească să poată fi numiți funcționari români.
- Limba română să poată fi folosită, alături de celelalte limbi oficiale, în fața tuturor instanțelor publice.
- La Blaj să se fondeze o facultate de drept.

- Românii să aibă un reprezentant permanent cu dreptul de a păstra legătura directă cu guvernatorul şi cu guvernul de la Viena.
- Românii să fie consultaţi înaintea adoptării oricăror măsuri care-i vor privi.
- Să fie abrogată starea excepţională în teritoriile cu populaţie românească.[13]

Un memoriu cu acelaşi conţinut a fost înaintat împăratului la 10 ianuarie 1850.[14]

În aceeaşi lună, episcopul greco-catolic de Oradea, Vasile Erdélyi, a înaintat şi el un memoriu, în care era criticată constituţia de la 4 martie 1849, fiindcă, după părerea episcopului, aceasta nu prevedea nici o măsură practică spre a asigura românilor egalitatea pe plan politic. Solicitând crearea unui teritoriu românesc autonom în Transilvania, memoriul mai propune împăratului să-şi asume şi titlul de „mare duce al românilor".[15]

Memoriile româneşti către împărat au continuat la intervale dese şi pe un ton tot mai insistent. În cel din 25 februarie 1850 se protestează contra adunării Universităţii săseşti fără invitarea reprezentanţilor români. Autorii memoriului îşi exprimă nemulţumirea cu oarecare lipsă de respect: „Ultimele hotărâri ale acestei Universităţi au pricinuit o preocupare devotatei naţiuni române şi au întărit-o în convingerea că, spre nefericirea ei, timpul în care egalitatea ei în drepturi va deveni realitate, în loc să se apropie, se îndepărtează."[16]

Din Sibiu, profesorul Gavril Munteanu propune, la 6 martie 1850, delegaţiei de la Viena să atragă atenţia guvernului că „numai românii stau în calea unirii tuturor slavilor, de la Moscova până la Triest. Ca urmare, românii ar trebui trataţi cu bunăvoinţă, pentru a nu cădea în plasa panslavismului…"[17]

Repetatelor memorii din anul 1850 ale delegaţiei române li s-au adăugat câteva rapoarte, ale episcopului Andrei Şaguna. Acestea tratau probleme generale, de interes pentru români, ca şi unele cu caracter confesional. Întrucât se anunţase întemeierea a două episcopii greco-catolice, la Gherla şi Lugoj, iar episcopia de la Blaj fusese înălţată la rangul de mitropolie, fiind astfel subordonată direct papei, Şaguna a întreprins demersuri la curte, cerând înălţarea la aceeaşi treaptă ierarhică a scaunului episcopal de la Sibiu.[18]

După ce, la 31 decembrie 1851, constituţia a fost abrogată, politica imperială faţă de naţionalităţi s-a schimbat, în sensul restrângerii continue a promisiunilor ce li se făcuseră. În schimb, a încercat folosirea nemulţumirilor prin concesii pe tărâm religios, cultural şi de învăţământ, şi prin emiterea importantelor patente care treceau pământurile urbariale în posesia ţăranilor. Această din urmă măsură avea în primul rând scopul detensionării situaţiei sociale. Dar era şi un mijloc de a slăbi întrucâtva influenţa economiecă şi implicit politică a nobilimii maghiare.

Cât despre concesiile confesionale menţionate, ele au dus la adâncirea disensiunilor între greco-catolici şi ortodocşi, cu consecinţa slăbirii mişcării românilor pentru drepturi politice. Câteva iniţiative pripite din partea Uniţilor, invitând pe ortodocşi la convertire,[19] au stârnit o dură reacţie a lui Şaguna şi au înrăutăţit pentru ani buni relaţiile între cele două biserici.

Parcurgând documentele vremii apare evident că după abrogarea constituţiei şi încetarea activităţii delegaţiei române la Viena, românii şi-au dat limpede seama că stăruinţele lor pentru drepturi politice suplimentare în raport cu cele spre care curtea vieneză era înclinată, nu vor mai fi luate în considerare.

De aceea, ei s-au concentrat pe revendicări în materie de învățământ. Centrul lor de greutate a căzut pe înființarea de şcoli elementare şi de şcoli pentru pregătirea de învățători (preparandii),[20] precum şi pe transformarea gimnaziilor existente, de patru clase, în licee.[21]

La Braşov, la inițiativa gremiului comercial român, a luat ființă o şcoală românească de comerț. De la aceasta a plecat şi imboldul, în 1853, de a se înființa o şcoală de agricultură, pentru sprijinirea căreia episcopul de la Blaj a pus la dispoziție un teren din domeniul episcopal. S-a cerut şi înființarea altor şcoli cu caracter practic.

Dar lupta adevărată se dădea pentru un învățământ superior, fie o universitate românească, fie cel puțin o facultate de drept, care să formeze un personal bine pregătit, capabil de activitate politică şi de reprezentare a intereselor românilor în fața instanțelor judiciare. La 8/20 martie 1852 consistoriul din Blaj s-a adresat celui de la Sibiu, propunându-i un demers comun pentru a obține o universitate sau o facultate de drept.[22] Dar dezunirea a avut un efect negativ şi asupra acestui punct. Deoarece se temea de prozelitismul catolic prin şcoli, fiind cunoscut că în acest domeniu greco-catolicii sunt cu un pas înainte, episcopia ortodoxă de la Sibiu s-a pronunțat pentru înființarea de şcoli, dar complet separate din punct de vedere confesional.[23] Această dezunire a mai provocat şi eşecul proiectului pentru o universitate, deşi în acel moment e improbabil că el ar fi fost acceptat, chiar dacă românii ar fi fost solidari în susținerea lui.

Cercurile ortodoxe au pretins că românii nu aveau profesori bine pregătiți pentru a susține şcoli superioare proprii şi de aceea au propus înființarea unei societăți literare.[24] La aceasta greco-catolicii au observat, printre altele, că o societate literară, prin caracterul ei deschis va avea relații şi cu personalități din principate, căzând astfel repede sub bănuiala de „daco-romanism".

Deoarece o universitate sau facultate românească nu s-a acceptat,[25] ambele confesiuni s-au alăturat în cele din urmă proiectului înființării unei societăți culturale, tradus în fapt la 1861. A fost „Asociația transilvană pentru literatura şi cultura poporului român" (ASTRA).

În cursul anului 1855 s-au făcut sondaje spre a se afla dacă se doreşte reconvocarea dietei provinciei. Ele au indicat dorința de a se renunța la regimul absolutist, sau de a-i fi atenuată asprimea. Din diferite părți s-a exprimat cererea redeschiderii dietei. Unul din românii care atunci deținea un post superior în administrație începea nu memoriu către guvernator, datat din 14 decembrie 1855, cu câteva propuneri de-a dreptul „radicale" pentru momentul acela. El afirma: „Transilvania este singura țară a coroanei care are superioară nevoie de o modificare a structurii ei parlamentare. Aici a fost o regulă eternă lupta între naționalități, coborârea religiei de pe piedestalul ei sacru şi folosirea ei pentru obținerea de avantaje.

Remediul situației – crede autorul memoriului – „rezidă în legi pentru această țară, dar nu votate exclusiv, ca până acum, de privilegiați, ci de către actualele şase religii creştine proclamate ca egale în drepturi".[26]

Printre opiniile din anii neoabsolutismului privitoare la stările social-economice şi politice din Transilvania, cât şi la metodele pentru ameliorarea lor, sunt interesante şi neaşteptate cele ale administratorului cercului Orăştiei, Thiemann, trimise ministerului de interne. Într-un raport din 11 martie 1857, acesta analizează

starea țăranilor români dintr-un punct de vedere liberal-reformist şi într-un spirit favorabil, care pur şi simplu surprinde:

„Ori de câte ori se aduce în discuție starea jalnică a provinciei – începe raportul – se aude: valahii sunt de vină …

Merită osteneala de a cerceta mai îndeaproape această sentință asupra unui popor întreg. Valahii neciopliți, vicleni, leneşi ş.a.m.d. – e adevărat; dar asta ca un rezultat necesar al nefericitei lor istorii …

Bucata de pământ este aşa de mică încât rareori poate o familie să trăiască după ea.

De la legiferare au fost excluşi deliberat … Pentru nevoia de produse meşteşugăreşti e trimis la breslele din cele câteva oraşe, care îl exploatează şi îl tratează într-un mod ruşinos. De aceea preferă să-şi facă singur îmbrăcămintea şi puținele unelte. Îi mai vezi pe valahi arându-şi ogorul cu o legătură de spini, în loc de plug.

Şcoli nu au aproape deloc … Caii de olac, încartiruirile şi toate sarcinile cad aproape numai în îndatoririle valahilor şi cu toate acestea, rar se plâng de ele … Guvernul are o sarcină mare şi frumoasă, la care până acum guberniul local nu s-a gândit. Ar fi vorba în primul rând de a face din valah cultivator de pământ, adică de a face ca pământul să ajungă în posesia individuală a celor care pot să-l cultive: şi aceştia sunt valahii. E vorba, aşa dar, de organizarea unei categorii sociale țărăneşti."[27]

Întrucât neoabsolutismul intenționa să găsească un nou model de cooperare între puterea centrală şi administrația provincială, el era constrâns să facă un pas în direcția echilibrului dintre puterea centrală şi naționalități. Pozițiile avantajoase deținute înainte de revoluție numai de câteva naționalități deveneau acum accesibile şi celor mai puțin favorizați, printre care şi românilor. Deşi naționalitățile erau de părere că pentru ele nu se făcuse nimic, acestea au urcat totuşi cu o treaptă pe scara politică şi socială.[28]

Natural, prin atâta încă nu putea fi vorba de egalitate, ci doar de „mai puțină inegalitate" între naționalități.

E limpede că factorii de decizie ai imperiului nu credeau că sistemul neoabsolutist va dura veşnic. Reformele parțiale, în diferite direcții, erau dovada că autorii lor priveau neoabsolutismul ca o tranziție către o viitoare liberalizare, care s-a aplicat între 1860-1867, în două-trei forme succesive.

Dintre naționalitățile principale din Transilvania, cea maghiară a adoptat – explicabil – o poziție total ostilă acestui regim.

Nici saşilor el nu le-a fost agreabil, fiindcă în baza unor măsuri din cadrul său le-au fost dizolvate câteva instituții autonome şi au pierdut unele drepturi de care se bucuraseră în virtutea privilegiilor lor. Dovada nemulțumirii, deşi ea nu se poate compara cu a maghiarilor, se vede în relația lor încordată cu guvernatorii de după 1849, îndeosebi cu Wohlgemuth, precum şi din repetatele memorii trimise de ei la Viena.

Deşi în primii ani de după revoluție românii au fost profund dezamăgiți, fiindcă multe revendicări nu le-au fost satisfăcute, ei au început totuşi a aprecia avantajele permise lor de neoabsolutism.

George Barițiu, atât de bine cunoscutul analist al evenimentelor trăite, a avut rezerve față de regim. Dar a admis că el a fost pentru români o severă şcoală politică, în care au primit o educație politică, dat fiind că un

mai mare număr dintre ei a fost primit în funcţii publice. A fost mai bine organizată justiţia şi trezit interesul pentru studiile de drept.[29]

La fel ca majoritatea evenimentelor şi proceselor istorice, nici neoabsolutismul nu poate fi zugrăvit într-o singură culoare. Din punctul de vedere al statului austriac, el a constituit un experiment, inevitabil şi necesar în circumstanţele speciale de după cutremurul din 1848. În modelul său au fost amestecate multe culori luminoase şi întunecate, ceea ce face ca evaluarea lui să rămână împărţită, iar pe istorici îi îndeamnă la imparţialitate.

[1] Prea frumos pentru a fi adevărat … Proclamaţia împăratului, publicată în multe izvoare şi lucrări, am preluat-o din Walter Rogge, *Oesterreich von Világos bis zur Gegenwart,* vol. I, Leipzig şi Viena, 1872, p. 53.

[2] George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă,* vol. II, ed. a II-a, Braşov, 1994; Rogge, *Op. cit.,* p. 82.

[3] Helmut Klima, *Guvernatorii Transilvaniei, 1774-1867,* Cluj-Sibiu, 1943, p. 64. La 18 noiembrie 1849 Ion Maiorescu auzise acest lucru şi îl comunica lui George Bariţ. *Mişcarea naţională a românilor din Transilvania între 1849-1918.* Documente, vol. I (8 august 1849-31 decembrie 1851), coordonator Simion Retegan. Centrul de Studii Transilvane şi Fundaţia Culturală Română, 1996, p. 179-180.

[4] *Mişcarea naţională ...,* I, p. 478.

[5] George Bariţ, , *Op. cit.,* II, p. 590; *Mişcarea naţională ...,* I, p. 291-293.

[6] C. Göllner, *Ein Archivhinweis (1850) über engliche Emissäre in Siebenbürgen und eine Zeitungsnotiz (1852) über dako-romanische Pläne,* în „Forschungen zur Volks = und Landeskunde", XXII (1979), nr. 2, p. 140.

[7] *Mişcarea naţională ...,* I, p. 58-59, 60-62, 73-75 et passim.

[8] În noiembrie 1850 au fost închişi de asemenea liderii politici slovaci Štur şi Hurban, pentru „idei panslaviste", deşi combătuseră revoluţia maghiară.

[9] Textual „die Canaille", cuvânt cu sensuri încă şi mai jignitoare.

[10] George Bariţ, , *Op. cit.,* II, p. 654.

[11] *Mişcarea naţională ...,* I, p. 76-77 şi urm.

[12] *Ibidem,* p. 128-130.

[13] La 19 decembrie 1849 Simion Crainic a iscălit o plenipotenţă în limba latină, în care îşi declara acordul cu toate aceste revendicări. *Ibidem,* p. 229-231.

[14] *Ibidem,* p. 254-260.

[15] *Ibidem,* p. 277-282. Ideea se ventilase şi la 1848.

[16] *Ibidem,* p. 310-311.

[17] *Ibidem,* p. 325.

[18] *Ibidem,* p. 365-368. Cererea a fost aprobată numai în 1864.

[19] *Ibidem,* p. 532-535.

[20] La Orlat, Năsăud, Blaj, Haţeg.

[21] De exemplu la Beiuş. Viorel Faur, *Noi documente despre mişcarea revendicativă a românilor din Crişana în perioada 1849-1852,* în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie din Cluj-Napoca", XXVII (1983-1984), p. 438.

[22] Arhiva istorică Alba Iulia. Dosarul consistoriului din Blaj.

[23] Circulară a lui Şaguna din 24 aprilie 1852, reprodusă în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", XIV (1852), nr. 17, p. 67-68.

[24] I. Pervain – I. Chindriş, *Corespondența lui Al. Papiu-Ilarian,* II, Cluj, 1972, p. 450-452.

[25] Respingerea cererilor de către guberniu, în martie 1853. Arhiva Națională Cluj-Napoca, Arhiva Blajului, Dosar: Acte ale regimentelor grănicereşti.

[26] Arhiva Națională Cluj-Napoca, , Arhiva Blajului, Dosar: Dimitrie Moldovan, nr. 136.

[27] În sensul de categorie de mici proprietari agrari. M. Popescu, *Documente inedite privitoare la istoria Transilvaniei între 1849-1859,* Bucureşti, 1929, p. 181-183.

[28] Cu excepția evreilor în cazul cărora, până pe la 1860, s-au păstrat măsuri discriminatorii, ba chiar au fost introduse unele noi.

[29] George Bariț, , *Op. cit.,* II, p. 640.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA FORMĂRII NAȚIUNILOR ÎN EUROPA CENTRALĂ

„Europa centrală" este o noțiune convențională, care nu acoperă un conținut riguros definit, fie el de ordin geografic, politic sau cultural. I s-ar putea propune, ca delimitare geografică: la vest – Alpii Tirolului, râul Inn, până la vărsarea acestuia în Dunăre, apoi unghiul drept format de Munții Pădurea Boemiei şi Munții Metalici (Erzebirge); la nord şi răsărit întregul arc al Munților Sudeți, Carpaților Păduroşi şi Carpaților Orientali, iar la sud – Carpații Meridionali până la Poțile de Fier, apoi Dunărea, Sava şi afluentul acesteia din urmă, Una, al cărei izvor este aproape de țărmul Adriaticei.

O uzanță a istoriografiei, departe însă de a fi unanim admisă, constă în identificarea Europei centrale cu spațiul politic al fostei Monarhii habsburgice, între 1867-1918.

Peste această delimitare motivată istoric şi politic se suprapune o anume viziune culturală, având ca numitor comun (de altfel unicul posibil), masiva predominare confesională a catolicismului în spațiul respectiv. Acest element ar constitui valența principală şi de lungă durată în relația Europei centrale cu Europa occidentală, prevalând față de contactele culturale cu celelalte regiuni ale continentului, şi reprezentând o notă diferențială comună, bine conturată, a spațiului centro-european în raport cu cel est şi sud-est-european.

Viziunea culturală, cu fond confesional, ar determina şi includerea spațiului politic polonez în Europa centrală, deşi din celelalte două puncte de vedere – cel geografic şi cel istorico-politic – acest spațiu n-a avut deloc, sau numai parțial, tangență cu destinul popoarelor centro-europene.

În ultimii ani, mai exact după 1989, spațiul Europei centrale suferă, tacit, o translație spre est, din considerente geo-politice. Se afirmă mai decis apartenența la el a Poloniei şi ceva mai în surdină a României.

Din perspectiva lumii occidentale, acest mic ghiont înseamnă o pregătire aperceptivă a extinderii spre est a structurilor economice, politice şi de securitate colectivă ale Euroamericii, care să atenueze reacțiile previzibile din partea opusă.

Ideea unei Europe centrale în discretă expansiune este acceptată şi la noi: sunt tot mai frecvente cazurile de menționare a României ca stat aparținător spațiului geo-politic al Europei centrale. Câştigul acreditării acestei integrări este dublu: de evitare a marginalizării României în cadrul combinațiilor politice internaționale din prezent, şi de excludere a aruncării unei umbre demarcaționale nostalgice în lungul crestelor Carpaților, prin invocarea motivului „inocent" că acolo s-ar sfârşi o anumită Europă şi ar începe alta, cumulativă pe toate planurile de tradiții şi realități diferite de ale primei.

Cu toată dificultatea de a defini satisfăcător „Europa centrală", şi cu toate diferenţele de ordin economic, social şi etnic emergente de-a lungul istoriei în spaţiul dintre Alpi şi Munţii Boemiei de o parte, Carpaţii Orientali şi o porţiune a Dunării de mijloc de altă parte, împrejurări complexe, a căror detaliere şi explicitare nu-şi au locul aici, au creat în dezvoltarea popoarelor din acest spaţiu şi momente marcate prin note comune, de altă calitate decât cele imprimate de înglobarea lor, parţial în secolul al XVI-lea şi în totalitate în secolul al XVIII-lea, în sistemul politic al Austriei.

Unul din acest „momente comune" ale istoriei centro-europene îl constituie procesul incipient al formării naţiunilor în sensul modern al cuvântului. El se situează în timp, pentru toate popoarele din spaţiul pe care l-am delimitat convenţional, cam între 1780-1840. Întrucât stadiile atinse în dezvoltarea lor economico-socială de austrieci, cehi, slovaci, maghiari, români din Transilvania, sârbi de la nord de Dunăre şi Sava, croaţi şi sloveni prezentau aspecte extreme, sensibil diferite, această trecere paralelă la o treaptă superioară de conştiinţă, de coeziune sufletească, de percepţie a trecutului şi de proiecţie a unui ideal definit pentru viitor, nu poate fi explicată prin „platforma comună" a structurilor economico-sociale şi prin efectele lor asupra culturii şi a conştiinţei colective.

Sunt de presupus influenţe ale ambianţei culturale europene, având în Luminism o filosofie politică de mare atractivitate şi forţă de pătrundere. Apoi ale stabilităţii politice intervenite după respingerea Imperiului otoman la sud de Dunăre (1683-1699 şi 1716-1718), tot astfel ale centralismului politic şi administrative al Habsburgilor, asociate cu însemnate iniţiative ale lor, de stat şi private, în scopul ridicării economice a unor provincii şi al facilităţii comunicaţiilor (Banatul e un exemplu notabil), şi de asemenea cu încurajarea de către ei – evident interesată, însă benefică în ansamblu – a dezvoltării învăţământului, atât în limbile diverselor popoare, cât şi în limba germană, concurând progresiv latina, încă tradiţională în colegii şi instituţii superioare, cu deosebire în cele teologice.

În Europa centrală asimilarea conceptului de naţiune s-a petrecut pe baze istoriciste şi organiciste. Naţiunile din această zonă a continentului şi-au identificat sursele coeziunii lor în trecutul istoric şi în determinanţii naturali ai etnosului: limbă, tradiţii şi obiceiuri, comportament, gusturi artistice specifice, creaţia culturală populară – literară şi muzicală. Ele au recunoscut prin urmare acel „spirit" sau „geniu popular", pus convingător în lumină de către Herder.

Această notă comună – şi totodată deosebitoare faţă de concepţia constituţional-juridică despre naţiune, dominantă în apusul continentului – se explică mai uşor decât altele, prin circumstanţele obiective ale dezvoltării istorice a popoarelor din centrul Europei. Circumstanţe care lor nu le-au permis să-şi formeze state; ori le-au pricinuit pierderea acestora în cazurile în care reuşiseră a şi le forma în evul mediu. Dispariţia statelor proprii ale cehilor, croaţilor, sârbilor, maghiarilor s-a petrecut pe calea cuceririi lor violente de către alte popoare – austriecii, maghiarii, turcii otomani.

În perimetrul cuceririlor respective, contopite în final în marele Imperiu habsburgic, n-au existat, „naţiuni statale", ci „naţiuni culturale" (după Friedrich Meinecke). Erau naţiuni care, în absenţa unui factor politic integrator propriu, îşi căutau identitatea în factorii enumeraţi mai sus: limbă, cultură, trecut istoric ş.a.

În apusul Europei „națiunea”, ca fapt de conştiință colectivă, a fost etapa finală, reflectarea şi cristalizarea mentală a unor procese economice-sociale şi politice care duseseră la formarea statelor centralizate: Franța, Anglia, Spania. Abolirea barierelor rigide dintre clasele sociale, prin proclamarea egalității tuturor membrilor acestora din punctul de vedere al statutului lor legal, a transformat populația respectivelor state, dintr-o comunitate de corpuri sociale juxtapuse şi ținute împreună de doctrina fidelității suveranului, într-o colectivitate politicește omogenă, care-şi datora fidelitate ei însăşi şi statului ei, numit, cu o încărcătură emoțională, „patria”. Aşa francezii, supuşii regelui Franței, au devenit națiunea franceză de cetățeni liberi ai patriei lor, statul lor național.

În centrul Europei, dimpotrivă, națiunea a premers formării statelor naționale, ea s-a format ca realitate de conştiință colectivă, de cultură, de ideologie, şi a fost agentul militant în direcția cuceririi dreptului la stat propriu. În apusul continentului națiunea a fost sentința finală într-un proces politic secular, în centrul Europei ea a fost un început, o chemare către împlinirea idealului politic al statului propriu, un text mesianic, înscris în minți şi în inimi.[1] S-a spus, într-o accepție complet diferită de sensul curent al termenilor, că națiunile central-europene au avut despre națiune (adică despre o treaptă a propriului destin …) o concepție totalitară, pe când cele occidentale una individualistă.

Dată fiind această trăsătură a dezvoltării procesului național-statal în Europa centrală, cu debutul său în sfera culturii şi a conştiinței, a fost natural ca promotorii săi să fi fost scriitori, lingvişti şi istorici. Aceştia, în spiritul uneia din ideile fundamentale ale Luminismului, au atribuit operelor lor funcția de educare a poporului, de trezire şi consolidare a conştiinței sale naționale. De altfel, s-a făcut constatarea, ce multora va apare surprinzătoare şi chiar de neadmis, că iubirea de patrie – componentă a conştiinței naționale mature - nu este o stare sufletească naturală, ci una produsă, inoculată indivizilor de dezvoltarea mediului social şi intelectual. „Natural” este sentimentul iubirii de locul natal, ca peisaj circumscris, pe când „patria” este o entitate întinsă, complexă, o reprezentare abstractă de care indivizii izolați se întâmplă cel mai adesea a nu avea niciodată o cunoştință directă integrală. Iubirea de patrie, la fel ca şi conştiința națională ea însăşi, este o descoperire intelectuală, propagată prin instrucțiune, sau pe alte căi de comunicare, în rândul unei mase mari de oameni. Calitativ ea se înrudeşte îndeaproape cu un sentiment minuțios şi îndelung elaborat în fiecare conştiință individuală, sentiment de elevație filosofico-morală, care este iubirea de umanitate.[2]

Dintre popoarele din Europa centrală, austriecii au beneficiat de condiții istorice deosebite de ale celorlalte. Au fost singurul popor în dezvoltarea căruia n-a survenit o discontinuitate majoră, care să fi generat necesitatea unei mişcări de „trezire”, de „renaştere”, de regăsire a propriei conştiințe etnice şi culturale. Au fost, în termenii folosiți anterior, singura „națiune-statală”, în epoca în care a început a se pune problema națiunilor şi a statului național, adică din ultima parte a secolului al XVIII-lea.

O primă observație, introducând climatul diferențiat al istoriei națiunii austriece: toate celelalte popoare din centrul Europei s-au format ca națiune, mai întâi în conştiință, apoi în plan obiectiv, printr-un proces de *integrare,* de unificare spirituală şi politică. Austriecii, cu totul dimpotrivă, şi-au dobândit identitatea colectivă printr-un proces de *separare* din masa poporului german; efect al eşecului centralizării Imperiului Roman de

Națiune Germană, de către Habsburgi, la finele războiului de treizeci de ani (1648). Principii germani şi împărații de la Viena au păstrat în continuare relații mai mult convenționale, iar interesele concrete ale curții vieneze s-au dirijat în spre Europa centrală şi sud-estică, cedându-le treptat noii puteri în ascensiune a Prusiei pe cele din spațiul apusean şi nordic al tot mai nominalei sale autorități.

Această reorientare a politicii Austriei, cu fața spre răsărit, a avut ca rezultat spectaculos crearea marelui ei Imperiu, până în Galiția şi la Carpați. Un număr de popoare, fiecare destul de numeros şi de compact, a intrat sub autoritatea Vienei, dând statului un caracter cosmopolit. În aceste condiții, austriecii ca etnie, cât şi politica şi ideologia lor politică oficială, n-au fost sensibili la suflul ideii naționale, ci au pus accentul pe „vocația" lor supranațională, de coagulare a unui imperiu eterogen sub stindardul fidelității față de împărat. O reminiscență ideologică medievală a prezidat aşadar, în secolul al XVIII-lea, constituirea Imperiului habsburgic central-european. În 1771 cunoscutul promotor al reformismului terezian şi iozefin – Josef von Sonnenfels – se plângea într-o scriere a lui: … Inimile noastre rămân reci la numele de patrie … În urechile noastre el e un sunet fără înțeles, pe când grecilor şi romanilor li se părea, la rostirea lui, că aud numele unei ființe iubite.[3]

O schimbare de mentalitate, atât oficială cât şi populară, a înregistrat poporul austriac în timpul războaielor cu Napoleon. La 1806 acesta a impus desființarea titlului de împărat romano-german şi astfel separarea formală şi totală a Austriei de statele germane. Împăratul rămânea numai „al Austriei". Era după catastrofa militară de la Austerlitz, care a umilit Austria şi totodată a cantonat cercurile ei guvernante, pe față sau în secret, pe terenul pregătirii revanşei. Misiune dificilă, în vederea îndeplinirii căreia s-a înțeles că trebuia opus colosalei creații napoleoniene o nouă organizare militară, bazată şi pe o nouă forță morală.

În 1808, printr-un act al unei comisii imperiale, a fost reorganizată armata: s-au creat unitățile de „Landwehr" (Apărarea țării), bazate pe obligativitatea serviciului militar, pe recrutare teritorială şi pe voluntariat. A fost prima încercare a Austriei de a-şi constitui nucleul unei armate naționale şi populare.[4]

Cam tot atunci, posibil deliberat, au început să apară reviste care, în conținutul lor, îşi propuneau „fundamentarea iubirii de patrie prin cunoaşterea ei". Atât în versiunea originală germană cât şi prin traduceri în alte limbi vorbite în Imperiu a fost popularizată culegerea de cântece ostăşeşti a lui Heinrich Josef Collin, celebrând momente din istoria Austriei, din faptele de arme ale fiilor ei.

În 1809 armata austriacă a luptat din nou cu Napoleon, cu eficiență mult mai mare. Deşi a fost înfrântă şi acum, ea a dat semne de sentiment patriotic, iar comandantul ei, arhiducele Karl von Österreich a fost celebrat în termenii în care sunt omagiați de obicei eroii „naționali".

Atunci s-au pus temeliile conştiinței proprii a unei „națiuni austriece", dar evenimentele de după 1815, persistența caracterului cosmopolit al monarhiei, cât şi alte circumstanțe, au încetinit procesul. Habsburgii au fost în continuare obligați la o politică de acomodare cu aspirațiile popoarelor pe care le stăpâneau şi au evitat, deliberat, încurajarea unui naționalism austriac exclusivist. Sentimentul național a fost dirijat spre cultivarea afecțiunii față de monarh – având funcția de simbol al coexistenței mai multor națiuni în cadrul politic militar al imperiului.[5] În fapt, numai anul 1918 a deschis perioada desăvârşirii rapide a unei națiuni austriece, suprapuse unui stat propriu, „național" – şi nu mai mult decât atât.

Ceea ce atrage atenția, în cadrul unei priviri asupra procesului formării celorlalte națiuni din Imperiul habsburgic, este – dincolo de cunoscute şi explicabile elemente comune reprezentative ale concepției pe care am numit-o „istorist-organiciste" – un paralelism al metodelor de acțiune dezvoltate de elita intelectuală şi/sau politică a acestor popoare. Un paralelism care ar putea fi şi consecința unei circulații de informație, deci de mimetism cultural. În orice caz însă, el prezintă atâtea coincidențe încât cercetătorul poate fi tentat chiar de ipoteza unor comunicări oculte de idei şi de îndemnuri.

Fireşte mişcarea de renaştere națională a militat, din Boemia până în Transilvania şi în Serbia de Nord, pentru învățământ în limba națională. Idee luministă, încurajată şi de politica şcolară pragmatică a lui Iosif al II-lea. Şi tot astfel, la toate aceste popoare, ea cultivă studiile de istorie şi de lingvistică, străduindu-se a descoperi originile poporului, continuitatea sa de viață pe acelaşi teritoriu şi a pune în evidență o anume strălucire a trecutului. Popoarele slave, precum şi maghiarii, îşi descoperă aceste „rădăcini" în evul mediu, când toate au avut un moment de afirmare politică (Statul Moraviei Mari, statul ceh, regatul maghiar, croat etc.). Românii transilvăneni au fost singurii care au coborât cu această investigație până în antichitate, fiindcă în acea epocă istorică îşi descopereau, „momentul de glorie" al originilor, pe câtă vreme evul mediu era pentru ei fie o perioadă de „retragere din istorie" (mileniul I), fie una de pierdere a statalității, de înrobire.

Elaborarea şi publicarea de „antichități" – mărturii istorice despre epoca cea mai veche a istoriei lor, de gramatici istorice, este o preocupare insistentă a învățaților, de la cehii Dobner şi Dobrovský, la croatul Babukić, de la slovenul Kopitar şi slovacul Bernolák, până la reprezentanții Şcolii noastre ardelene.

Dar cu aceste date n-am ajuns încă la acele coincidențe tulburătoare, de la nivelul amănuntelor mişcărilor de trezire a conştiinței naționale.

Cea mai semnificativă dintre ele este inițiativa de pornire a unei mişcări teatrale şi de înființare a unui teatru în limba națională. O fac cehii, între 1783-1786, croații şi ungurii de pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea până în jurul anului 1830, şi românii – cu mai mari greutăți şi în forme mai modeste – tot din preajma celei de-a doua din aceste date.[6]

Entuziasmul în a pune bazele unei mişcări şi ale unei instituții teatrale prin care trebuia să se dezvolte gustul larg pentru acest gen literar, n-a avut în primul rând motivații culturale, ci politice şi propagandistice. Într-o perioadă ca aceea de acum aproximativ 200 de ani, ştiința de carte era redusă, iar penetrația cuvântului scris în cercuri largi ale populației avea slabe şanse de a influența mediile sociale modeste.

Oralitatea, combinată cu atractivitatea posibilității de vizualizare a unui conținut de idei, erau calitățile oportune ale teatrului, care puteau fi puse în serviciul transmiterii unui mesaj şi al receptării sale, fără o pregătire deosebită, din partea unui număr mai mare de cetățeni.

Între ştiință şi răspândirea ei în popor s-a situat şi preocuparea de înființare a câte unui „Muzeu Național". Se pun bazele unei asemenea instituții de către maghiari, în 1807, de către cehi, între 1818-1822, croați, în 1848, iar românii, prin Muzeul Astrei, au dorit, după cum declarau lămurit conducătorii lor – să facă din această instituție tot un muzeu național, după modelul ceh în primul rând, adică să colecționeze şi să expună nu numai vestigii istorice şi producții artistice, ci şi tot ce se considera reprezentativ pentru creativitatea poporului.

S-au adăugat inițiativele de întemeiere a unor fundații pentru editarea de cărți în limbile naționale, care cunosc şi ele o succesiune semnificativă. Sârbii au fost în această privință cei dintâi, se pare. La 1826 a luat ființă o asemenea fundație numită „Matica srpska". Cehii au pus bazele unei instituții asemănătoare în 1831, iar croații în 1842.

În ceea ce priveşte jurnalistica,[7] ea nu poate fi invocată ca un fenomen particular perioadei deşteptării naționale în centrul Europei. Dar rolul ei şi tonul pe care ea l-a adoptat față de problemele istorice-politice ale epocii stau mărturie pentru aceeaşi comunitate de gândire în care s-au întâlnit mişcările naționale ale tuturor acestor popoare.

Asupra rolului foilor româneşti ale lui George Barițiu este de prisos să mai insistăm. Să comparăm însă cuvintele înflăcărate prin care el saluta revoluția de la 1848, cu acest apel semnat de jurnalistul ceh Karel Havliček, fondatorul ziarului „Národné Noviny" (Gazeta Națională), la începutul aceloraşi evenimente revoluționare.

„ … Poporul meu! Uită cele două secole de ruşinoasă înjosire! Deschide paginile din măreața ta istorie, în care sunt însemnate grandioasele fapte ale strămoşilor tăi! Întăreşte-ți astfel mintea şi sufletul, pregăteşte-te pentru fapte mari. Acum ori niciodată! Aşa ne strigă astăzi glasul destinului, care vrea să ne trezească la o acțiune eroică."[8]

Croatul Ljudevit Gaj, cel mai însemnat reprezentant al mişcării de redeşteptare culturală şi politică sud-slavă, în forma inițială numită „curentul ilir", a fondat şi el în 1835, la Zagreb, o gazetă politică având şi un supliment literar, exact cum va face Barițiu la Braşov, peste 2-3 ani.

O pasionată preocupare, dezvoltată şi ea în paralel, a fost aceea pentru scrierea unei istorii naționale, pentru fixarea limbii literare şi pentru creația literară populară. La români, Şcoala ardeleană a făcut un început al unei istorii naționale, fără a reuşi să ducă la capăt acest deziderat. Cea mai de seamă operă istoriografică care şi-a realizat acest scop a fost, „Istoria poporului ceh" a cărei publicare a fost începută în 1836 de František Palacký.

Cam în jurul aceluiaşi an se consideră că s-a fixat limba literară cehă.[9] De prin 1845, Ljudovit Štur definitivează limba literară slovacă; secondat în această direcție de Michal Hodža şi Iosef Hurban. Iar din 1836 sârbo-croata literară se dezvoltă rapid, pe baza unuia din dialectele populare, răspândit atât la sârbi, cât şi la croați.[10] Tot în prima jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă bazele lor au fost puse anterior, se cristalizează limba literară maghiară şi cea română, la un nivel modern.

În domeniul cercetărilor creației populare, personalitatea cea mai renumită a fost sârbul Vuk Štefanović Karadžić, care a contribuit şi el la definitivarea limbii literare sârbe, dar s-a făcut vestit în întreaga Europă pentru culegerile de poezii populare, pe care a început să le publice prin 1823-1824, fiind admirat şi urmat în această operă de slovenul Stanko Vraz, în 1838. Din aceeaşi ani, 1830-1850, interesul pentru creația populară va debuta şi va deveni statornic la intelectualii de pe întreg pământul românesc. În toate aceste strădanii de culegere de poezii populare s-a evidențiat mândria pentru „geniul național" şi dorința de a-l pune în evidență în fața lumii.

O ultimă problemă din cele selectate de noi, aici, ar fi raportul dintre factorul confesional şi național la popoarele din centrul Europei. El este prezent, la toate „națiunile culturale", adică lipsite de un cadru statal

propriu. Dar nu cu acea surprinzătoare notă de paralelism, cum au fost celelalte procese menționate, ci într-o succesiune temporală mai distanțată.

Astfel, cehii au primit din reforma religioasă husită din secolul al XV-lea întâiul semnal al unei conştiințe naționale. După prăbuşirea statului lor medieval (1526-1541), calvinismul a îndeplinit pentru unguri rolul unei doctrine religioase care a fost păstrătoare şi ferment al identității unei conştiințe – să o numim „pre-națională".

În secolele XVIII-XIX trezirea conştiinței naționale s-a petrecut la români şi la sârbi în interiorul confesiunii lor: cea greco-catolică la românii ardeleni, ortodoxă la sârbi – la aceştia din urmă ea jucând un rol de catalizator național atât în evul mediu, cât mai ales după 1700, când sârbii refugiați în masă de sub stăpânirea otomană şi-au fondat patriarhia şi marele lor centru cultural şi politic de la Karlowitz.

S-a observat, în consecință, la ambele popoare, trecerea prin stadiul unei „națiuni confesionale" care a premers şi pregătit stadiul modern, al „națiunii politice", supraconfesionale.

În 1791 episcopii români de ambele confesiuni – unită cu Roma şi ortodoxă – semnau împreună memoriul politic „Supplex Libellus Valachorum", marcând astfel conştientizarea unității scopului lor politic, în raport cu poporul român.

Cu un an înainte, la Timişoara, episcopul sârb Petar Petrović, insista asupra ideii că membrii clerului nu sunt un corp separat de masa poporului. „Să spunem mai bine într-un glas – sublinia el – că noi toți suntem părți ale unui singur corp şi formăm, fără deosebire, o națiune".[11] Aceeaşi poziție o vor adopta membrii celor două confesiuni ale românilor ardeleni, în frunte cu prelații lor, în lupta pentru drepturi naționale ce va culmina în 1848 şi până la împlinirea finală, pe câmpul de la Alba Iulia, la 1 decembrie 1918.

Mai înainte ca un popor să-şi fi dezvoltat o elită intelectuală şi politică formată cu deosebire din jurişti, literați şi istorici, religia, confesiunea, au oferit elementele pregătite intelectual şi o doctrină capabilă să unifice conştiințele în jurul unor valori ferm definite. Multe din cele enumerate mai sus, de nu cumva chiar toate, converg spre o concluzie zeci de ani ostracizată la noi din studiul formării națiunilor: că acest proces este unul cu precădere de *conştiință* colectivă; că el dobândeşte sensul specific cu care e înscris în istorie numai din momentul în care se ridică deasupra mult vehiculaților „factori obiectivi", exprimându-se în planul subiectiv, în programe culturale şi politice care-şi propun să antreneze la înfăptuirea lor pe toți cetățenii. De acea formarea națiunilor moderne, în centrul Europei ca şi pretutindeni, a avut şi o latură democratică, incluzând atât componenta politică obişnuită, cât şi pe cea socială; perspectiva instaurării unei societăți bazate pe proprietatea agrară mijlocie şi mică.[12]

O a doua concluzie nu este de tip enunțiativ, ci e substituită prin formularea unei probleme: oare înaintarea națiunilor din centrul Europei pe coordonatele istorice din ultimele două secole mai are o forță vie, sau cel puțin una inerțială, ori este în „pierdere de viteză" şi tinde să recadă către un punct de origine, din care pleacă alte coordonate, având înserate pe ele alte valori politice? Cei ce vor aprecia corect starea de lucruri şi îi vor da soluții adecvate gradat realității prezente şi dezvoltării viitoare vor fi mari şi benefici, „creatori de istorie" în

spațiul învolburat al Europei centrale. Dar dacă se vor grăbi, neglijând cunoaşterea temeinică a aceloraşi realități, vor genera, dimpotrivă, mari dificultăți, cu repercusiuni asupra întregului continent.

[1] Un reuşit studiu pentru această temă, printre numeroase altele, cel al lui Hans Rothfels, *Die Nationsidee in westlicher und östlicher Sicht,* în *Osteuropa und der deutsche Osten,* Köln, 1956. A se vedea, de asemenea: Peter F. Sugar, *External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism,* în *Nationalism in Eastern Europe,* ed. a II-a, Seattle and London, 1971, p. 11 şi urm.

[2] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background,* New York, p. 8-9.

[3] Apud Hans Kohn, *Op. cit.,* p. 376.

[4] Hugo Hantsch, *Die Geschichte Österreichs,* vol. II, Graz-Köln, (1968), p. 262-263.

[5] Arthur G. Haas, *Metternich: Reorganization and Nationality, 1813-1818, A Story of Foresight and Frustration in the Rebuilding of the Austrian Empire,* Wiesbaden, 1963, p. 14.

[6] În austerul mediu al şcolilor din Blaj, de ce se vor străduit elevii – cu încurajarea chiar a lui Timotei Cipariu – să înfiripe reprezentații teatrale şi recitări? Este relatarea lui George Barițiu, iar răspunsul este sugerat în rândurile următoare ale textului.

[7] Succesul primelor periodice şi ale unor cărți de popularizare s-a datorat, mai ales al primelor, răspândirii pe cale orală a informațiilor, receptate direct de puținii intelectuali – preoți, învățători – cititori de ziare în mediul târgurilor şi al satelor.

[8] După Bertold Brettholz, *Geschichte Böhmens und Mährens* – vol. IV, Reichenberg, 1924, p. 73.

[9] Prin lucrările filologice ale lui Jungmann şi Šafařik.

[10] Trebuie spus, chiar cu riscul ca după evenimentele politice din ultimii ani să fim contrazişi cu supărare, că sârbo-croata *literară* este aproape aceeaşi limbă, cu excepția grafiei cu caractere latine (croata), respective – cirilice (sârba). Graiurile populare diferă întrucâtva de cea literară.

[11] *Apud Emanuel Turczynski, Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung,* Düsseldorf, 1976, p. 199-200.

[12] Dimitrie Džordžević, *The Creation of Yugoslavia* (ed. by) – Santa Barbara & Oxford, 1980, p. 240.

ROMÂNISM ŞI EUROPEITATE

IDENTITATE ŞI DESTIN

O dezbatere susținută s-a angajat în ultimele decenii, pe plan european – chiar cu câteva intervenții de peste Ocean – în încercarea de a defini specificul unor concepte complexe, ca de ex. acelea de Europa centrală sau Europa sud-estică. E o dezbatere pluriculturală multidisciplinară, pasionând istorici, politologi şi literați, trezind nostalgii şi vocații. Ea ar trebui să ne intereseze cât mai îndeaproape şi pe noi, deoarece în mod cert ne aflăm într-unul din cele două spații menționate, sau în ambele, şi nu ar fi deloc lipsită de sens clarificarea locului pe care l-am ocupat şi îl ocupăm. În funcție de el, privindu-l din punct de vedere geografic, istoric şi cultural, putem contura mai desluşit individualitatea noastră ca popor, în relație cu ambianța sa, şi încerca scrutarea unui viitor context zonal sau european.

Cu toate acestea participarea românească la dezbatere a fost mai puțin substanțială decât a reprezentanților gândirii istorico-politice din țările învecinate, sau ai celei purtătoare de peceți cu valabilitate mondială.

Prezența palidă la o dezbatere de asemenea amploare e datorată mai ales reticenței extreme a regimului politic din România, dintre 1945-1989, față de problemele teoretice ale dezvoltării istorico-sociale (cele reale şi profunde, iar nu cele confecționate din prejudecăți şi banalități repetate „ad nauseam"). Istoriografiei şi cugetării politice le-a fost sever restrânsă libertatea aducerii acestora, chiar şi numai aluziv, la ordinea zilei. Rămâi în schimb uimit să constați în ce spirit deschis, „european", se scria la Budapesta, Praga sau Varşovia despre raporturile țărilor respective cu o Europă prezentă sau viitoare, aceasta din urmă privită cu nedisimulată indiferență față de dogma stereotipă a socialismului ce avea să fie neapărat victorios la o anume scadență finală.

Una din formulele schițate în cadrul dezbaterii, afirmată cu insistență şi larg comentată în ciuda inconsistenței sale, trădând amatorismul subiectiv al autorului, a fost aceea a trasării, spre a configura o viitoare Europă, a unei limite funcționale între zona confesională ortodoxă şi cea catolic-protestantă.

Formulă care, în primul rând, avea pretenția să definească, după acest criteriu considerat dominant, sud-estul Europei şi Europa centrală. Ea nu ținea seamă de faptul că în timpurile moderne a scăzut relevanța confesionalului, ca element definitoriu al unei situații istorico-politice în ansamblu. Aducea o justificare naivă a fărâmițării Iugoslaviei (cel puțin aşa au înțeles-o mulți …) şi era deranjantă pentru noi, deoarece aşeza hotarul dintre Europa centrală şi sud-estică pe culmea Carpaților, adică prin mijlocul statului şi al ființei etnice a poporului român. Ea mai lăsa liberă şi interpretarea, insidioasă, că diferențele confesionale din interiorul națiunii române ar putea să însemne o separație structurală, profundă. Mulți s-au speriat şi s-au închinat, ca în fața cine ştie cărui oracol la această afişare inconştientă şi infatuată de ignoranță în materie, calitate care, în lumea de azi, se numără printre garanțiile celebrității.

E momentul să introducem nişte noi termeni în această ecuație – şi în altele – prin care unii contestă, indirect, identitatea unitară a poporului român şi validitatea comunității sale de destin. Formulele acestea, care se vor a fi istorico-filosofico-politice, suferă de ceea ce s-ar numi, în anumite condiții, „deşertăciunea sintezelor".

Adică desprinderea de concretul faptelor şi simplificarea acestuia în scheme care, tocmai datorită simplității lor construite, au darul să atragă, fiind înțelese de publicul neavizat în moduri diverse, confuze, alarmiste. Ele ascund, cu inconştiență sau cu dibăcie, sub vălul obiectivității de suprafață, teze dictate de interese politice, deci străine de ştiință.

Identitatea unui popor, considerată în complexitatea ei, nu este statică, imuabilă, ci se formează, se dezvoltă şi chiar se modifică întrucâtva, pe parcursul evoluției sale istorice. Ea este produsul conştient sau acumularea subconştientă a unor factori subiectivi şi obiectivi care intervin în existența sa, într-o etapă dată. Au fost deosebiri între felul în care românii gândeau despre sine şi se reprezentau pe ei înşişi în vremea lui Mircea cel Bătrân sau a lui Mihai Viteazul, a Şcolii Ardelene sau a revoluției din 1848, în momentele Unirii din 1918 sau pe baricadele din decembrie 1989. Dând un conținut bogat câtorva note cu totul generale, sentimentele dominante în fiecare din aceste etape istorice au definit o configurație specifică a identității colective româneşti, valabilă pentru o perioadă de timp.

Susținem deci că formulele de stridentă sinteză – la care am făcut aluzie – sunt arbitrare. În evul mediu românii au fost, indiscutabil, integrați spiritualității bizantin-ortodoxe şi spațiului geopolitic sud-est european. În epocile modernă şi contemporană, categoric nu; începând cu intelectualitatea, românii s-au ataşat, după 1821, cu repeziciune şi în mare măsură, culturii occidentale şi central-europene. Ei privesc înspre Roma, Viena, Paris şi Berlin, se înscriu într-un spațiu cultural nou, mai larg decât cel anterior, circumscris de Constantinopol şi Muntele Athos, cultivat în prezent numai într-un segment al orizontului lor mental.

În ultimă şi definitivă instanță, identitatea unui popor este statornicită de ceea ce se simte şi declară el că este şi nu de ceea ce afirmă alții despre el, privindu-l de la distanță, adesea prin lentile deformate sau opace, confecționate de mass-media.

Să recunoaştem însă că starea de spirit identitară este altfel simțită pe trepte diferite de scară socială şi de instrucțiune. Aceasta nu doar la noi, ci la toate popoarele. Chiar şi numai la nivelul elitelor, conştiința identității colective, apartenența la ea, este variabilă. O diferențiază mai cu seamă impactul condițiilor materiale nefavorabile, ca unul din factorii principali ai disoluției sale. Spectacol dureros: zeci de mii, poate sute de mii de cetățeni sunt gata astăzi să abandoneze comunitatea națională şi să plece oriunde cred că ar putea dobândi altă condiție de existență, ba chiar altă identitate individuală ori de grup. Concluzie îngrijorătoare: identitatea națională, conştiința ei, nu este variabilă numai în timp, în spațiu şi pe ierarhia socială, ci ea este mult mai fragilă decât ne place să credem. Fundamentarea ei pe apelul la trecutul istoric, la dulceața limbii, la frumusețea plaiurilor carpatine, la sacralitatea mormintelor şi jertfelor înaintaşilor, a credinței strămoşeşti, nu rezistă îndeajuns confruntării cu realitățile dure ale vieții, sau cu ispitele opulenței. A rezistat la generațiile care, în trecut, nu aveau nici o altă ieşire şi, după pârjolul năvălirilor, se întorceau din refugiul codrilor şi luau cu îndârjire viața de la capăt, lăsându-ne astfel moştenire țara de acum. Mulți din posesorii ei de până mai deunăzi sunt gata însă să rişte orice, să uite totul, pentru o stare materială mai bună decât aceea dintr-o patrie socotită de ei ca ingrată.

Prin constatările de mai sus nu vrem, în ciuda aparenței, să alunecăm pe panta lamentărilor şi autoincriminărilor, pe care se alunecă frecvent la noi. Într-adevăr situându-se la antipodul credincioşilor incorigibili în virtuțile de veci ale poporului român, sunt supărător de numeroşi şi aceia care-l văd pradă tuturor defectelor şi fac din „Ca la noi, la nimenea!" o sentință emblematică a netrebniciei noastre. Nu mai vorbim de unii, deveniți „mari gânditori" ai vremilor de acum, drept răsplată pentru că s-au complăcut în a zugrăvi destinul istoric al poporului lor cu expresiile cele mai triviale din câte pot ieşi dintr-un creier acultural şi subuman.

Vom spune numai, cu îngrijorare şi durere, că fenomenul declinului conştiinței identității comunitare este şi unul de declin al crezului într-un destin colectiv. Unul e condiționat de celălalt. Nu poți aspira să devii ceva, când tu însuți nu mai ştii, nu mai vrei să ştii cine eşti.

Fără a sugera cumva o consolare, vom observa şi că fenomenul nu e generat doar de o debilitare organică a mentalității noastre colective, nu e alimentat de vreo maladie insidioasă care, netratată corespunzător, ar tinde să se cronicizeze. El este efectul unui context politico-social universal, dirijat şi impus.

Identitatea şi conştiința națională, sloganurile care, odinioară, inarticulau credința în destinul solid, ascendent, al acestor valori sufleteşti sunt aduse în prag de grea cumpănă de o nouă concepție. Teoretic şi practic, ca îşi face loc în regia şi în scenografia tragicomediei reprezentate de națiunile şi statele lumii contemporane, în ultima ediție a acesteia.

De la Revoluția franceză până la al doilea război mondial istoria a fost fascinată de excelența ideii şi a ființei statului național, independent, suveran şi unitar. Înfăptuirea lui era considerată panaceul pentru tămăduirea focarelor de infecție conflictuală din societate. Interesul statelor se putea afla în opoziție, dar se credea că ele sunt conciliabile în cadru negociat, sau în al instituțiilor internaționale destinate a facilita dialogul şi a pronunța arbitrajele obiective.

Din ajunul celui de-al doilea război mondial acest edificiu, în care unii din arhitecții săi n-au crezut cu sinceritate şi cu convingere, a primit o lovitură după alta, prin brutale agresiuni armate. Atunci când a părut că el se va reconstitui de printre ruinele sale, un cumul succesiv de consensuri de inspirație hitleristă, sovietică şi occidentală a rezultat în rostirea unui „macte"[1] asupra instituției statelor naționale. S-a apreciat că slăbiciunea acestora, uşurința cu care se prăbuşiseră sub loviturile din afară fuseseră răspunzătoare pentru instabilitatea sistemului politic internațional interbelic. Victimele erau, aşadar, cei vinovați …

Constituirea supraputerilor, practica menținerii păcii prin eficiența potențială a unor „forțe de descurajare", prin sinistrul „echilibru nuclear", au împărțit lumea în arhicunoscutele blocuri politico-militare, în interiorul cărora micile state de sine-stătătoare (formal) erau aliniate şi disciplinate, de bunăvoie sau cu sila. S-a creat, sub imperiul spaimei universale, o inegalitate flagrantă de autoritate şi putere între state, majoritatea fiind adusă în dependență de grupul restrâns al „celor mari".[2]

Relaxarea, în ultimul deceniu, a sistemului păcii bazate pe echilibrul de forțe n-a condus însă la părăsirea concepției că pluralismul suveranităților de mici state independente este generatorul tensiunilor periculoase pentru pacea lumii, sau cel puțin incomode pentru liniştea superputerilor.

În consecință, cu ajustări, sistemul forțelor dominante e menținut în vigoare. Se veghează dindărătul unui armament năucitor şi se arogă dreptul la intervenție pentru menținerea unei ordini gândite după un model prestabilit în spatele unor uşi capitonate.

Respinsă imediat cu indignare, s-a vehiculat nu prea demult teoria suveranității limitate. În august 1968, cehii şi slovacii i-au experimentat semnificația. Privind lucrurile drept în față, ne vom da seama că ea nu este abandonată, ci reactualizată cu alte motivații, de alți „sponsori". S-a instituit în lume un for decizional, înzestrat cu mijloace irezistibile de a-şi impune părerile, care decretează pentru unele țări (mai ales pentru unele …) ce şi cum e bine să facă, dacă e potrivit ca înăuntrul lor unele grupuri să se agite sau, dimpotrivă, să stea cuminți, în ce măsură şi prin ce măsuri un stat e liber să-şi apere ordinea internă şi să-şi gestioneze economia, ce politică trebuie să ducă față de minorități marginalizate (adesea recalcitrante la integrarea socio-profesională …), față de copiii handicapați, câtă cenuşă să-şi pună pe cap pentru incidentele poluante de mediu, cu cine să voteze cetățenii săi şi cu cine nu, ş.a.m.d.

Dacă acest for decizional şi-ar dovedi infailibilitatea în toate cele de mai sus şi în altele multe, împotriva lui nu s-ar putea ridica obiecții. Realitatea aparentă este însă aceea că el, precum toți oamenii şi toate lucrările omeneşti, este supus greşelilor, şi că remediile pe care le impune agravează maladii preexistente şi deschide noi răni în corpul social. Fiindcă aşa cum ştiința medicală nu se poate baza exclusiv pe chirurgie, oricât de avansată este această ramură a ei, nici politica umanitară (sau dorită a fi astfel …) nu se poate folosi numai de metode radicale. Medicul înțelept mai ascultă şi ceea ce-i mărturiseşte bolnavul şi alege ce e bun din declarațiile acestuia.

Deocamdată, orice am comenta noi – nu avem cum schimba tipul de echilibru mondial care s-a instaurat de curând.

Suntem națiuni mici, state mici şi slabe, constrânse să ne mişcăm într-un cadru prescris. Independența şi suveranitatea sunt ambiții catalogate ca desuete şi reproşabile. Cei grăbiți să se pună bine cu „lumea bună" batjocoresc inutilul sentiment al patriotismului, ori, mai subtili, se interoghează asupra sensului acestui straniu cuvânt, pe care se prefac a nu-l mai pricepe, fiind prea vulgar pentru gustul lor.

Luată cu asalt din diferite direcții, de mai aproape şi mai de departe, identitatea colectivă se clatină şi ea, într-o nefastă fază de tranziție, în care, printre altele, e propagat indiferentismul față de valorile aferente sentimentului numit cândva „dragoste de țară".

Identitatea e în criză, iar destinul incert. Nu în sensul iminenței unei prăbuşiri (deşi nimic nu e imposibil), ci în al drumului pe care-l va urma, al evantaiului de valori pentru care va opta şi al scopului în jurul căruia va căuta să catalizeze energiile comune.

Pe vremuri, un destin de ordin național „se asuma eroic". Cei de azi, trebuie să fim pregătiți să-l asumăm cu avertizat realism. Dar niciodată cu definitivă resemnare, dacă s-ar întâmpla să constatăm că el s-ar căuta a fi îndreptat spre anihilarea imperativelor celor mai din adâncuri ale ființei noastre ca popor, ca subiect creator de cultură, în îngemănarea tradiției proprii cu universalitatea.

[1] „Să moară" – cuvânt a cărui pronunțare de către împărat condamna la moarte pe gladiatorul învins în arenă, dacă i se părea potentatului că acesta n-a luptat cu destulă vrednicie.

[2] A fost compus cândva din şapte membri, apoi din patru, apoi din doi, apoi din unul … Ce mai urmează? … Câţi îşi mai aduc aminte de existenţa unei Organizaţii a Naţiunilor Unite, care, de altfel, de la bun început dădea posibilitate, prin chiar structura ei statutară, exercitării unui dictat din partea celor mari?

LATINITATE ŞI IDENTITATE NAŢIONALĂ

În ultimele decenii termenul „mit" este frecvent pus în circulaţie. Vechiului său sens, originar şi punctual, i se adaugă alte aplicaţii, nu în ultimul rând în istoriografie. El a acumulat din partea istoricilor adeziuni şi extinderi de sensuri, incluse în construcţii interpretative ale unor fragmente din trecut. Proliferarea miturilor în istoriografie, înţelese ca fabulaţii, eventual în jurul unui nucleu real, a generat un curent contestatar care dă semne de exagerări: totul se încearcă a fi „demitizat" -, momente din istorie, mari valori culturale, elanuri morale. Unii – fie că-l cunosc sau nu pe Arthur Rimbaud – parcă ar voi să ne sugereze, pe urmele genialului adolescent, că ar trebui regândită până şi iubirea.

Disputa principală se poartă în jurul veracităţii informaţiei cuprinse în mituri şi, prin urmare, a posibilităţii de a o descifra şi de a interpreta în lumina ei realităţi revolute.

În acest cadru s-a dezvoltat în contradictoriu, mai ales în ultimii vreo 200-250 de ani, şi problema latinităţii poporului român. Semnalată în opera unor umanişti prin secolul al XV-lea, preluată, cu sublinieri, de cronicarii moldoveni şi munteni, a fost în cele din urmă îmbrăţişată cu fervoare de reprezentanţii Şcolii Ardelene, care au făcut din ea cheia de boltă a istoriei naţionale. Ceea ce, în fapt, a rămas până astăzi, fiind considerată de istoriografia română drept un adevăr probat prin variate argumente şi dovezi.

Împotriva tezei latinităţii s-au declanşat atacuri tot mai insistente, căutându-şi tot mai multă fundamentare ştiinţifică, pe măsură ce această teză era invocată ca argument în favoarea revendicării de drepturi politice şi naţionale pentru români.

În termenii desfăşurării ei de până acum, polemica nu pare a se apropia de o soluţie acceptabilă tuturor părţilor. Încercăm, în consecinţă, privirea ei dintr-un alt punct de vedere.

S-a afirmat despre istoriografia şi lingvistica română că ele susţin „mitul" latinităţii poporului român. Folosit în accepţiunea originară, cuvântul urmăreşte discreditarea insidioasă a întregii construcţii privind originea românilor din vechii colonişti ai Daciei romane.

Observăm, ca punct prealabil argumentării pe care o intenționăm, că miturile nu sunt prezente în memoria omenirii numai în epoca anterioară scrierii şi culturilor materiale mai evoluate. Ele se prelungesc, ba chiar se amplifică în epoca scrierii, în parte datorită acestei arte miraculoase. Unele persistă, adeseori fără să ne dăm seama, până în zilele noastre.

Rezistența lor în fața criticii istoriografiei şi filologiei se datorează faptului că în conştiința comună ele suferă o translație de funcție şi de sens. Funcția lor principală devine aceea de a reprezenta imaginea pe care o comunitate şi-o face despre ea însăşi, de a-i întruchipa şi sublinia credința într-un destin istorico-politic unitar. În aceste condiții, mitul nu mai este o modalitate explicativă nebuloasă, căutând a suplini absența de informații sigure, ci o *idee-forță,* care concentrează controversele şi îndoielile în jurul unui *credo* şi făureşte convingeri, valorificând ceea ce am numi „iraționalitatea creatoare" în istorie.

Multe popoare de pe treptele istoriei moderne perpetuează câte un mit creat la un anumit punct îndepărtat al existenței lor, spre a le sintetiza ceea ce ele socotiseră a fi vocația lor fundamentală. Conştient sau subconştient, mitul originar le conferă o încredere, un sentiment de continuitate, o energie vitală, asemenea credinței într-un protector transcendent.

Pentru nord-americani, de pildă, un astfel de mit este cel al pionieratului şi al frontierei, creatoare – se spune – a calităților esențiale ale tipului mediu american: individualism, inițiativă, energie, tenacitate.

Englezii înclină să creadă că unele practici specifice adunărilor tribale anglo-saxone au conținut, în genere, predispoziția britanică spre dezbaterea treburilor de interes comun, spre dialog şi compromis echitabil. Deci parlamentul modern, ancorat în stratul legendar al istoriei…

Având un talentatat propagandist în persoana lui Tacitus, germanii şi-au construit, la rândul lor, o imagine idealizată despre ei, din datele vieţuirii strămoşilor lor din Pădurea Hercynică, sau din eposurile din vremea migrațiilor.

Exemplele pot continua. Fixarea finală a miturilor în ipostaza numită de noi a „iraționalității creatoare" a avut loc oarecum pe nesimțite, prin estomparea fondului de date reale pe care le conțineau, şi a semnificațiilor particulare ale acestora, sublimându-se din ele una generală, de factură simbolică. Acest proces de „dezobiectivizare" s-a petrecut uneori şi cu evenimente istorice reale, cunoscute, estompate sub un văl mitic, sau, în orice caz, deformant al realității lor genuine.

Se poate reflecta la deosebirea dintre modul în care era percepută democrația, ca pedagogie politică nemijlocită a întregului popor în anii Revoluției franceze şi modul în care este perceput astăzi – mai abstract şi contaminat cu multe elemente alogene – idealul democratic.

Aceeaşi comparație conduce spre aceleaşi constatări pentru ideea națională sau cea socialistă, luate sub observație în două momente distante în timp. Din doctrine meticulos articulate pe parcursul secolului al XIX-lea, ele au ajuns a fi percepute în prezent ca idealuri generale, proiecții mentale dintr-un concret social-politic, a căror forță nu mai e extrasă dintr-o doctrină, ci dintr-o credință inerțială. În intelectul celor care le acceptă, ele se comportă ca nişte mituri-directoare, fiind mult mai puțini decât odinioară cei ce le analizează construcția teoretică.

Pot fi întâlnite opinii[1] conform cărora grupurile etnice sunt, înainte de toate, forme de organizare socială în cadrul cărora componenții lor se folosesc de unele particularități culturale din trecut, ce nu pot fi verificate istoriceşte. Diferitele elemente ale unei culturi naționale sunt bazate pe elaborate mitice, integrate într-o imagine unică şi organizate într-o reprezentare a originilor culturii respective.[2]

Reprezentarea originilor culturii române în sensul elementar al căutării identității ființei etnice, a constat în două imagini care au dobândit treptat caractere cvasimitice şi funcții de idei-forță. Ele au catalizat conştiința identității şi, pe temelia lor, diversitatea originară a istoriei poporului a fost revărsată într-un flux unitar.

Prima dintre aceste imagini, asumând funcția de mit creator de istorie şi de conştiință colectivă, a fost aceea a prezenței creştinismului în Dacia, prin colonişti romani din secolele II-III p. Chr.

Citând cuvintele de origine latină din lexicul de bază al creştinismului românesc, Samuil Micu conchidea: „De unde luminat să vede că românii de la începutul bisericii, împreună cu romanii, părinții lor, s-au creştinat, şi nu de la bulgari, nici de la romanii păgâni au luat aceste cuvinte, ci de la romanii cei creştini[3]…..

La fel Petru Maior: „… strămoşii românilor, precum sângele în vine, aşa credința lui Hristos în suflet de la Roma o au adus cu sine în Dachia”.[4]

Şi în zilele noastre se mai aude spunându-se că „poporul român s-a născut creştin”. E o exagerare, deoarece indiciile prezenței câtorva elemente creştine în Dacia în secolele ocupației romane nu sunt suficiente pentru a se putea susține încreştinarea unui procent cât decât notabil al populației provinciei.

Reală sau nu, această aserțiune a constituit un factor coagulant al unei prime forme a conştiinței identității colective, - cea creştină.

Între căderea Imperiului Roman de Apus şi sfârşitul cruciadelor, ea a fost un fenomen spiritual general european. Creştinismul a dat viitoarelor popoare ale Europei moderne o primă formulă identitară, integrabilă în spațiul deschis, - în urma desființării hotarului pe care-l formaseră, veacuri de-a rândul, Dunărea şi Rinul, - între două lumi distincte: Roma şi „Barbaricum”.

Pentru români, afirmarea creştinismului ca element constitutiv primar al identității lor colective a însemnat pe de o parte un suport augmentativ al tezei latinității, iar pe de altă parte o motivație a rolului de apărători ai creştinătății răsăritene împotriva expansiunii otomane, rol din care au confecționat de asemenea o pecete identitară a istoriei lor.

Cu începere din secolul al XV-lea, umaniştii italieni (Poggio Bracciolini, Flavio Biondo, Aeneas Sylnius Piccolomini) au identificat şi susținut originea latină a românilor cu unele erori, amplificate în spațiul umanismului maghiar şi mai ales polonez. Din aceste surse, ideea a fost preluată de cronicarii şi istoricii moldoveni, munteni şi ardeleni, din secolele XVI-XVIII.

Până aici, nimic extraordinar, fiindcă umaniştii, cu pasiunea lor pentru „antichități”, au descoperit aproape pretutindeni descendențe romane.

Un aspect interesant al problemei e constituit de faptul că, după interpretări mai recente ale unor izvoare, originea latină şi latinitatea limbii ar fi fost prezentă în conştiința populară a românilor şi semnalată ca atare pe la începutul secolului al XV-lea. Ea nu putuse coborî acolo pe filieră cultă, dată fiind cvasiinexistenta

comunicabilitate, atunci, între elitele intelectuale şi poporul de rând. Ar rezulta că, dimpotrivă, umaniştii şi-au fundamentat opiniile lor cu privire la latinitatea românilor pe informaţii culese de la acesta.[5] În caz afirmativ, ne-am afla în faţa unei probe de extraordinară memorie colectivă. Ea ar fi putut fi alimentată, în „veacurile întunecate", de înregistrarea de către români a deosebirii dintre limba lor şi a vecinilor. Ar fi apărut, pe această bază, o reacţie de respingere a confruntării lor cu etniile din jur, o conştientizare a singularităţii şi o chemare în spaţiu şi timp, cerând un răspuns la aparenta stranietate a identităţii lor.

Situaţie pe care Nicolae Iorga o surprindea într-una din imaginile sugestive în care nu arareori scrisul său excela: „Copil al Romei, pierdut în pustiul veşnic înnoit al barbarilor. Aşa de puţini, între aşa de mulţi. Cu fraţii la celălalt capăt al Europei şi cu străini de noi în toate părţile".

S-ar mai putea accepta şi supoziţia unor fire de comunicare orală cu Roma şi Bizanţul, care ar fi fost întinse de cler şi biserică, singurele instituţii capabile să transmită la mari distanţe, în condiţiile vremii, o tradiţie cultă în păturile populare.

Indiferent de soluţia ce se va oferi acestui aspect al discuţiei, relevant rămâne faptul că ideea latinităţii a existat, pe la 1400, atât cât izvoarele o atestă,[6] şi e sigur că nici atunci ea n-a putut să apară din neant.

Toate miturile aflate la originile existenţei istorice a popoarelor au făcut dintru-nceput să vibreze în fiecare din ele ideea că el este „altfel decât ceilalţi".[7]

Dat fiind că aceste mituri, căutătoare de identitate colectivă, ajung la ea prin operaţii de diferenţiere şi respingere, stabilind opoziţia „noi-alţii", pentru poporul român nici o altă reprezentare istorică despre sine şi originea sa nu ar fi putut îndeplini mai bine rolul pe care l-a îndeplinit ideea latinităţii. În primul rând, ea avea câteva suporturi în fapte reale: cucerirea şi colonizarea romană, similitudinea limbii cu cea latină. Apoi, oferea indispensabilul nimb de orgoliu cu care îi place oricui să se înconjoare, situându-şi propria existenţă pe un plan superior faţă de al altora. Era susceptibilă să confere poporului român cea mai netă individualitate, în vreme ce alte concepte din categorii apropiate ar fi contribuit mai degrabă la confundarea românilor în amalgamul etnic central şi sud-est european. Ea instaura o posibilitate de comunicare cu occidentul neolatin şi putea să apeleze la o solidaritate de gintă latină care, în secolul al XIX-lea, va fi realmente invocată, nu fără ecouri la cei cărora se adresa. Latinitatea apare ca purtătoare a unui ideal, în momente ale istoriei în care prezentul nu oferea o imagine de sine satisfăcătoare, ea trebuind căutată în trecut.

Dezvoltată de Şcoala Ardeleană, continuată în toată istoriografia care a urmat acesteia, ideea latinităţii a sfârşit prin a deveni şi altceva decât o doctrină istorico-politică şi o teorie lingvistică: o componentă a psihicului colectiv, oarecum apriorică, şi în consecinţă irelevantă pentru punerea în balanţă, cu argumente raţional-ştiinţifice, (ori pretinse ca atare …), a adevărului sau falsităţii sale. Fundamental rămâne faptul că ea s-a constituit, există şi dirijează, explicit sau în subconştient, gândirea şi „comportamentul istoric" al comunităţii naţionale româneşti, într-un fel apropiat de cel în care credinţa îi conduce pe mulţi către un ideal transcendent, pe o cale neabătută prin argumente şi contraargumente raţionale.

Un sociolog american formula, în 1931, următoarea teoremă: „Dacă oamenii definesc anumite situații ca reale, atunci acestea sunt reale în consecințele lor". Ceea ce înseamnă că oamenii nu reacționează numai la situații obiectiv-reale, ci în egală măsură la semnificațiile atribuite de ei acestora.

În lumina acestui mod de punere a problemei, ne putem apropia de o cugetare a lui Nietzsche, care, mărturisit sau nu, a inspirat pe mulți istorici:

„Sentința trecutului e totdeauna una oraculară, pe care n-o putem tălmăci decât ca făuritori ai viitorului şi ca interpreți ai prezentului".

Dar în unele cazuri, după cum am crezut a putea arăta în cele de mai sus, termenii cugetării lui Nietzsche par a se inversa: sentința oraculară a trecutului, de esență şi structură adesea mitizantă, posedă o forță interioară, creatoare de o matrice a interpretării prezentului şi a viziunii asupra viitorului.

Aşa a fost funcția oraculară pe care a îndeplinit-o ideea latinității în configurarea identității naționale româneşti.

[1] În „Revista de cercetări sociale", 4 (1997), nr. 3, p. 96-97.

[2] În contextul citat, termenul „cultură" pare a nu fi utilizat într-un sens restrictiv şi tehnic, ci în acela al amplitudinii sale maxime, de trăsătură spirituală dominantă a unei comunități mai întinse.

[3] *Istoria românilor,* vol. II, Bucureşti, 1995, p. 194.

[4] *Istoria bisericii românilor,* vol. I, Bucureşti, 1995, p. 86.

ASUPRA REINTEGRĂRII SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEŞTI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Evenimentele din 1989 au înlăturat separația dintre Europa de Vest şi de Est şi au deschis calea apropierii structurilor politice ale acestor două zone, dată fiind instaurarea de regimuri democratice în fostele țări comuniste.

În schimb, se conturează un fenomen neaşteptat şi îngrijorător: o nemărturisită deschis distanțare spirituală între Apus şi Răsărit, cel puțin în interiorul unei părți din opinia publică a mai multor țări.

Faptul apare îngrijorător pentru perspectiva reintegrării lumii europene într-o comunitate. Oricât de multe organisme şi instituții se vor crea în acest scop şi oricât de mulțumitor vor funcționa ele, integrarea Europei nu va fi completă şi stabilă dacă ea nu va fi susținută de o reală comunitate spirituală.

Începând acum aproape 200 de ani, categoriile cultivate ale populației țărilor Europei centrale, estice și sud-estice au avut o relație cu cultura occidentală. Impetuos dezvoltată pe parcursul unui secol, ea a creat, în fapt, comunitatea spirituală menționată, cel puțin până la nivelul intelectualității mijlocii.

În România de până la 1944 (chiar 1948) orice absolvent de ciclu gimnazial şi liceal era – într-o măsură variabilă, în funcție de sârguința şi de talentul lui – un cunoscător şi un admirator de limbă şi de cultură franceză.

Presiunile politice au separat, după 1940 şi 1944, țările estului de ale vestului. Separația a fost extinsă şi aplicată cu strictețe şi pe plan cultural. În occident nu s-a înțeles deajuns cât de impopular a fost acest clivaj impus. Victimele lui trăiau cu impresia că în momentul în care el va fi înlăturat, vor fi reprimite cu brațele deschise în familia Națiunilor Unite, ca nişte copii trecuți prin suferințe.

Hotărârile de la Ialta, şi ale tratatelor de pace de la Paris au risipit fără menajamente această iluzie.

Cumplita decepție a fost înghițită (cu noduri …) de grupurile de opinie „realiste", care s-au silit să înțeleagă că aliații nu puteau scuza, din motive sentimentale, realitatea colaborării acestor state la războiul contra lor. Aliații procedau după regula jocului: cel ce pierde, plăteşte – fără tocmeală…

Sub acoperământul înăbuşitor al acestui realism resemnat, răsăritenii – şi nu în ultimul rând românii – au păstrat între 1945-1989 un ataşament subteran pentru cultura şi pentru idealul democratic occidental. La fel ca în timpul războiului, declarațiile oficiale erau una, iar sentimentele majorității populației erau altele.

În decembrie 1989, când poporul român a răsturnat printr-o insurecție violentă, cu grele sacrificii omeneşti, cea mai rigidă dictatură comunistă a momentului, el s-a aşteptat ca gestul său să fie prețuit.

Dar încă o dată românii s-au pomenit în situația şcolarului pedepsit, atunci când credea că merita să fie premiat.

A fost un şoc pentru ei să constate că, după numai câteva zile de la evenimente, acestea au început a fi denigrate în presa şi chiar în cercurile oficiale occidentale, declarate ca o minciună şi o înscenare. A fost suspectat, ironizat şi minimalizat tot ce se încerca a se instaura în continuare în România: libertăți politice, alegeri, constituție, parlamentarism etc.[1]

Sensibilitatea cetățeanului de toate categoriile a dus la un rezultat neaşteptat pe care, în cincizeci de ani, nu l-au atins nici propaganda nazistă, nici cea sovietică: îndepărtarea sentimentelor unei părți a populației de lumea occidentală.

În această nedorită împrejurare, intelectualitatea ar fi factorul capabil să corijeze atare reacție emoțională şi să înlesnească acomodarea românilor la comunitatea spirituală europeană. Intelectualul se poate ridica la o percepție de nivel superior a problemei reintegrării în Europa, pe care cetățeanul mijlociu o vede simplist şi nu ca pe una globală, ca pe o nouă filozofie a coabitării continentale, conducând spre o nouă structură de ansamblu, spre împlinirea pe o nouă cale a unui destin comun.

Într-adevăr, o compozantă naivă a mentalității est-europeanului obişnuit a fost, în ultimii 10-12 ani, speranța într-o egalizare rapidă a nivelurilor de viață din cele două părți ale continentului. Ca o „pars pro toto", se poate cita starea de spirit a populației din fosta Republică Democrată Germană, după unificare.

A rezultat din aceasta o candidă stare de aşteptare a revărsării ploii de aur. Şi cum ea a întârziat, şi mai întârzie, mulți încep a declara că reapropierea de Europa nu aduce mare lucru, şi a privi cu îngrijorare anticipațiile asupra „costurilor integrării".

Grefat pe inerentele dificultăți economice din „perioada de tranziție", acest mod de a gândi naşte nostalgie după regimul comunist, cu standardele sale modeste de viață, dar foarte sigure; alimentează o stare de excitație psihică în mase, din care izbucnise uşor conflicte sociale, interetnice şi interconfesionale, precum şi exagerări ale chestiunilor în litigiu între state. Se creează spațiu insinuării de curente extremiste de diverse nuanțe.

Devine astfel imperativă cultivarea unei pedagogii politice a reintegrării în Europa, pe care – am spus-o şi mai înainte – cel mai bine ar putea-o realiza intelectualitatea. Ea are de partea sa câteva atu-uri, dar pentru a le putea folosi ar trebui sprijinită în direcția creşterii rolului şi prestigiului ei social, aflat în prezent în declin în țările din est, România nefăcând excepție.

Primul din aceste atu-uri e reprezentat de faptul că „dezintegrarea" Europei în două blocuri şi două sisteme opuse, emetizate, a reuşit mai puțin decât îşi propuseseră autorii acestei tentative aberante. Vreme de 45 de ani în răsăritul continentului s-a trăit de către majoritatea oamenilor cu nostalgia „celeilalte" Europe, percepută – mai adăugându-se şi amintirile – ca o grădină interzisă, ascunzând fabuloase roade şi frumuseți. Nu s-a reuşit eradicarea acestui sentiment, a acestei imagini, nici a informațiilor despre ceea ce se petrecea „dincolo".

De aceea nici românii, nici alte popoare, nu pierduseră – la 1989 – disponibilitatea reintegrării spirituale în Europa. Temeliile lor străvechi, sau mai noi, erau acolo, chiar dacă mulți occidentali ignorau acest lucru. Lumea de astăzi, aiurită de ciclonul informațional, cunoaşte şi apreciază o comunitate umană nu după marii ei creatori de valori, nu după impostațiile ei stabile, de profunzime, ci după un incident spectaculos, după un performer sportiv, în genere după tot ce este spectaculos şi efemer.

Eseistul politic american Francis Fukuyama a ajuns, în două lucrări viu discutate[2] nu prea demult, la concluzia că „forța motivațională a istoriei umanității este aşa-numita <<luptă pentru a fi luat in considerare>>. Ceea ce înseamnă dorința omului de a-i fi recunoscută propria demnitate printre semenii săi … Atracția exercitată de democrație nu decurge numai din promisiunea prosperității şi a libertății … ci în egală măsură din dorința fiecăruia de a fi considerat egal cu oricare altul …"

Pedagogia politică a integrării europene, mai ales cea profesată de mass-media, ar trebui să reflecteze asupra acestor sentințe ale politologului american.

Integrarea Estului e văzută, ca de la sine înțeles, doar ca aliniere a acestuia la Europa, cu inventarul, viu sau mort autentificat la recepție, şi cu azvârlirea la deşeuri a restului. Dar poate că ar exista rațiuni ca şi occidentul să vină în întâmpinarea alinierii, făcând un efort de comprehensiune a acestei Europe de răsărit – mizeră, nefericită, disprețuită, vândută ca sclavă, martirizată, dar purificată prin suferință şi capabilă a fi păstrat şi creat valori morale pe care starea de opulență preferă să le ignore …

Chiar dacă există deosebiri de grad între cultura şi civilizația unor zone, nu e oportun ca Europa să fie circumscrisă în regiuni tranşant diferențiate.

Întreaga dezvoltare istorică a societății europene a înaintat în sensul omogenizării spirituale, intelectuale şi morale a popoarelor continentului. Aşadar: „Europa, potrivit geniului istoriei sale, sau va fi una, sau nu va fi deloc …"

Evident, pledoaria noastră nu absolvă de mari obligații pe cei din Est. Trebuie să se vadă bine pe ei înşişi: cine sunt şi ce pot, unde se află şi unde vor să ajungă. Să se distanțeze de mentalitatea izolaționist-naționalistă, de orgoliile mari ale celor mici şi să caute adaptarea la cerințele pe care le conturează viitorul.

De la această răscruce istorică poate începe un salt spre împlinirea unui mare destin, sau o ratare a lui.

Ritmul istoriei contemporane nu mai acordă revanşe pentru înfrângeri şi pentru meciuri nule. Asemenea generalilor Revoluției franceze, care luptau având la spate umbra ghilotinei, popoarele Europei, din oricare parte a ei, nu au altă soluție decât să învingă, învingându-se şi pe ele însele …

[1] *The End of History,* 1989; *The End of History and the last Man,* 1992.

SPRE O TRANZIȚIE A IDENTITĂȚII NAȚIONALE

Unei societăți dornice să se reconstruiască, spre a se alinia valorilor contemporaneității sale, nu trecutul, ci prezentul este sursa de inspirație mai indicată acestui scop.

Orice construcție sau reconstrucție viabilă a societății este a se întemeia pe evaluarea realistă, critică, a datelor şi a necesităților prezentului ei. În prezent este încorporat şi trecutul, ca o experiență selectată.

Nu doar într-un singur sens, lumea de astăzi se află la o răscruce a evoluției modelelor sale de structură şi de mentalitate. Dar cea mai sensibilă cumpănă pare a fi între structurile şi mentalitatea *națională,* dominantă în ultimele două secole, şi cele supra-naționale – unele din acestea deja conturate, altele gestante pe planşetele proiectanților.

Nimeni nu poate nega că pe parcursul istoriei toate categoriile sale, reale sau ideale, s-au aflat – între limitele extreme ale apariției şi dispariției lor – într-un permanent proces de transformare.

Este plauzibilă, prin urmare, ipoteza că şi categoria „naționalului" se află în fază de declin, rămânând a se glosa pe marginea duratei şi a formei consumării finalului ei.

Istoria nu este o aşa de riguroasă „magistră a vieții", cum este creditată în chip curent. În cadrul ritmului trepidant al lumii contemporane, ea face adesea figura de magistru depăşit de realități. A fost numită – mai potrivit, poate – o „filozofie prin exemple". Pentru destinul „naționalului", ca formă politică şi mentală în societatea contemporană, istoria poate oferi antecedente. Cel mai atractiv ne pare cel al „polis-ului" elen. La fel ca statul național modern, el a fost o structură stabilă, unitară, cu organizare specifică, suficientă sie-şi,

întreținând între cetățenii săi un sentiment al solidarității comunitare, apropiat – cel puțin în cazul Atenei – de sentimentul național modern, evident la altă scară.

Formă reprezentativă a geniului politic elen, manifestat în epoca sa clasică, „polis-ul" a suferit în secolul al IV-lea a.Chr. o involuție. Ea s-a datorat pe de o parte, după aprecierea lui Demosthene, unei eroziuni interne: slăbirii spiritului civic ce caracterizase democrația atenian în secolul lui Pericle; pe de altă parte, în modul cel mai direct cuceririi macedonene.

A urmat expansiunea elenă în Orientul Apropiat, operă a lui Alexandru cel Mare. Ea a dizolvat definitiv vechiul „polis" şi pe cetățenii săi într-un alt orizont politic şi spiritual – universalist şi cosmopolit -, cu alte forme de organizare şi cu altă mentalitate decât cea din tiparele tradiționale.

Vreme de două mii de ani după Alexandru cel Mare, Europa a viețuit sub cupola unor structuri politico-ideologice integraționiste şi universaliste, precum şi a alternativelor unor blocuri opuse, din aceleaşi puncte de vedere.

Aşa a fost, „above all", Imperiul Roman, a cărui măreție a obsedat conştiința europeană născândă, care va încerca de mai multe ori restaurarea lui.

I-a urmat universalismul creştin – o unitate în credință, având la hotarul ei sudic o alta: blocul advers al Islamului.

Universalism politic şi religios care a făcut loc, treptat, statelor monarhice centralizate, în evoluție rapidă spre forma statului național. Predominantă în secolele XIX-XX, ea ar cumula, ca trăsături generale, unitatea teritorială, de structură constituțional-juridică şi administrativă, de limbă, de cultură, tradiții şi idealuri împărtăşite de majoritatea cetățenilor.

Marcând mereu succese în afirmarea sa, statul de tip național a cunoscut un moment culminant la sfârşitul primului război mondial.

Sistemul Versailles a fost unul de consacrare a Europei națiunilor. Excepții, dar fără a exercita o influență debilitantă de principiu, erau Confederația elvețiană, Republica germană semi-federalistă „de la Weimar" – cu aplicare într-un stat omogen din punct de vedere etnic, - şi inovația federalismului sovietic – o perdea de fum îndărătul căreia se dezvolta un centralism atroce.

Modelul Europei de state naționale a fost întrucâtva temperat prin instituirea Societății Națiunilor. Având rolul de a trata problemele interstatale litigioase ca probleme de interes comun ale statelor membre, Societatea Națiunilor a fost, printre altele, un semnal al tendinței de atenuare a prerogativelor suveranității naționale, de ipotetică (încă…) deschidere spre o confederare politică la scară continentală.

Al doilea război mondial a fost următoarea etapă în procesul compromiterii conceptului de stat național.

Falimentul sistemului Versailles a fost, implicit, şi al Societății Națiunilor. Cu o doză de exasperare, el a fost atribuit carențelor instituționale ale celei din urmă, faptului că ea fusese lipsită de posibilitatea de a se impune în fața multiplicității intereselor şi acțiunilor statelor care cultivau cu gelozie trandiția suveranității naționale şi făceau din aceasta o platformă de încălcare a dreptului internațional.

Politica Germaniei şi Italiei s-a drapat în haina naționalismului extremist. Deşi, în ultimă instanță, nu acesta a fost motivul decisiv al agresivității celor două state, afişarea de către ele a acestei ideologii în formule aberante a contribuit substanțial la demonetizarea şi compromiterea ei. Lipsa de solidaritate, de ripostă, şi slăbiciunea statelor mijlocii în fața marilor puteri agresoare – slăbiciune necompensată de vreo implicare serioasă a marilor puteri democrate li pacifiste – au diminuat de asemenea creditul tipului de organism politic numit stat național.

„Post festum", adică după ce victimele sucombaseră, s-a lansat ideea instituționalizării integrării europene pe baze mai ferme decât ale fostei Societăți a Națiunilor. Faptul s-a petrecut în timpul războiului şi s-ar părea că primul inițiator ar fi fost Winston Churchill, într-o cuvântare la BBC, la 21 martie 1943.[1] El a vorbit atunci despre un viitor „Consiliu european", despre o „ligă eficientă" a națiunilor europene, ca despre mijloace de a reconstrui Europa. În structura acesteia trebuiau să fie încorporate forțe naționale, internaționale şi „asociate" sau „mixte" (se înțelegea prin ele entități de tip confederativ). Ele aveau să înglobeze într-o zi toate ramurile familiei europene şi să fie în măsură să valideze decizii comune, să prevină şi să oprească noi agresiuni, încă din faza eventualelor lor pregătiri.

Churchill a reluat aceste idei într-un discurs rostit la Zürich, în 1946, mai cunoscut şi mai mult citat în publicistica integraționistă decât alocuțiunea radiodifuzată din martie 1943.

În timpul războiului, ele au fost împărtăşite de rezistența intelectuală germană din gruparea Goerdeler, iar între martie-iulie 1944 reprezentanții Rezistenței din 9 țări (Germania, Franța, Italia, Danemarca, Norvegia, Olanda, Polonia, Cehoslovacia şi Iugoslavia) au enunțat teza: „Pacea viitoare va fi posibilă numai cu condiția renunțării la dogma suveranității absolute a statelor şi a integrării lor într-o organizație federală."[2]

Datele concordă în a sugera că ideea integraționistă europeană de după 1945 a avut la bază considerente în primul rând pragmatice şi mai puțin ideologice, dacă nu se invocă, eventual, etica declarativă a păcii între popoare, prezentă în toate proiectele de „pace eternă", de la Renaştere încoace.

Cu începere din anii 1949-1951 această idee a prins a se întrupa, ducând la integrarea economico-politică şi militară a spațiului euroatlantic. În următorii zece ani ar fi posibil ca ea să absoarbă şi Europa central-răsăriteană.[3]

Dezvoltarea acestui proces a adâncit antinomia dintre proiectatul cadru comunitar de organizare a continentului şi cel anterior, al statelor naționale suverane. O antinomie în plan real, cu replică şi în plan spiritual-mental. Încă nu se poate afirma cu certitudine dacă acest factor mental va avea rolul principal sau secundar în evoluția spre viitorul apropiat.

Apropierea de elucidarea termenilor antinomiei menționate comportă evocarea sumară a factorilor care îi favorizează sau se opun unuia ori celuilalt, adică integraționismului pancontinental sau autonomismului național.

Un veritabil didacticism politic s-a mobilizat în vremea din urmă, pentru a susține necesitatea şi raționalitatea drumului către Europa unită.

S-a citat, printre argumente, tendința spre „globalizare", spre mondializarea unor segmente importante din viața societății contemporane. Apoi, dezvoltarea transporturilor şi comunicațiilor, uniformizarea lingvistică, drept urmare a invaziei imaginii în spațiul informațional şi a propagării pe multiple canale a limbii engleze ca limbă de comunicare, ca bază a codajelor informatice. Până la nivelul persoanelor slab instruite se observă uniformizarea limbajului elementar şi a comportamentului, decurgând din explozia informațională care penetrează cu vehemență în toate căminele. Se modelează o psihologie colectivă şi individuală cu trăsături determinate de similitudinea ocupațiilor şi mai ales a preocupărilor simplificate în cadrul societății postindustriale. Poate încă mai mult, de manifestarea frenetică a dorinței de a călători, a turismului de masă care, în unele anotimpuri ale anului, transformă Europa într-un spațiu nomadizant, în care cultura şi incultura coexistă, cotidian, în confruntări tragice sau hilare.

Istoria mai adaogă la dosar tradiția internaționalistă a unor doctrine ca socialismul, liberalismul, reactivarea insidioasă a universalismului catolic, precum şi mişcarea pentru drepturile omului.

Influent rămâne argumentul pericolului nuclear: pacea şi securitatea nu pot fi realizate decât *împreună* cu oponenții, confruntarea implicând riscul unui dezastru global.

Pedagogia integrării, bazată pe elemente reale, combinate cu ingeniozitate şi forță de persuasiune, recunoaşte însă şi existența unor elemente de rezistență la „noua ordine".

Autorii manualelor de „europeism" nu par a fi totdeauna conştienți de unele erori din textele lor, care, în loc să învingă resentimentele, alimentează retranşarea în sentimentul de geloasă identitate națională.

Andrei Pleşu critica, de pildă, faptul că elanul doctrinar integraționist accentuează prea mult imperativul uniformizării pentru noii veniți, şi prea puțină înțelegere pentru ceea ce consideră a fi valorile lor. Prea li se pretinde să se machieze, spre a semăna unor modele. Prea se reduce totul la un bilanț, în termeni de performanțe economice şi de alinieri administrative şi legislative. Este pedagogia profesorului de tip vechi, rigid, sever, care pretinde învățarea fără greş a lecției, acordând puțină atenție individualității elevilor, eventualelor aspirații şi suferințe pe care le poartă în suflete. Europa unită – observă cu severitate autorul analizei citate – a devenit pentru cei ce ar trebui atraşi spre ea „o utopie, o promisiune, o nevroză, o cursă cu obstacole, constând în necontenite examene de admitere, în fixarea unui preț de plătit pentru tot ce este adeziune spirituală necondiționată". Toate acestea crează impresia – după cuvântul lui Mircea Eliade – că „nenorocirea ne devine o tradiție".[4]

Discrepanțele economice comentate în contextul citat pot fi atenuate până la un grad tolerabil prin eforturile celor rămaşi în urmă, susținute – dacă se va vrea astfel – de generozitatea calculată a celor din fruntea plutonului.

Factorii mai greu de depăşit vor fi cei spirituali-mentali. Oricât ar părea că s-a desprins de ea şi că o ignorează, afectând un fel de snobism ideologic, europeanul mijlociu rămâne legat prin fire numeroase de tradiția istorică. Ceea ce se exaltă prin sintagma „cultură europeană" este în mare parte produs al tradiției. Gândirea europeană nu poate face abstracție de structurarea ei în termenii unui trecut segmentat – mozaic de microidentități naționale şi confesionale. Acestora le corespund culturile ce se exprimă în limbi diferite şi se definesc drept subordonate „geniului" național, respectiv popular.

Delimitarea între gândirea politică integraționistă şi cea națională s-a extrapolat în anii din urmă şi pe plan confesional.

Având tradiția relației sale nemijlocite cu puterea de stat, ortodoxia est-europeană se erijează în apărătoare a unor valori naționale; aceasta şi din reticență față de o anume potențare a universalismului catolic, ale cărui linii de dezvoltare au coincis în ultimii ani cu unele acțiuni politice. S-a putut interpreta astfel separarea dintre Serbia şi Croația, ultima vădit sprijinită de Occident, sau prioritatea primirii în NATO şi în Uniunea Europeană a unor țări, ca din întâmplare tot catolice. A stârnit ceva valuri reactivarea în publicistică de teorii geopolitice axate pe conceptul de Europă centrală cu tentă confesională catolică, distinctă de sud-estul ortodox şi minimalizând frontierele politice din zonă.

Dacă se ia act, cu regret şi reproş din partea unora, de recrudescența sentimentului identității naționale, acesta, admițând că observația nu este excesiv de alarmantă, se constituie – atât cât este – dintr-un orgoliu al insatisfacției, al spiritului de ripostă. Sentimentul național actual, în centrul şi sud-estul Europei, nu mai este unul de tip mesianic, ci unul de frustrare, - poate de aceea având izbucniri dezordonate şi violente.

Este incitat de sentimentul colectiv al unei grave injustiții a cărei victimă se consideră popoarele din aceste părți ale continentului. Ele s-au simțit abandonate între 1938-1944 agresivității hitleriste, târâte în război împotriva majorității opiniei lor politice, tratate ca duşmane de către Națiunile Unite, iar în cele din urmă transferate, fără nici o posibilitate de obiecție şi fără vreun termen scadent, în perimetrul ermetic închis al dominației sovieto-staliniste, ale cărei caracteristici nu mai au nevoie a fi rememorate.

Resuscitatele naționalisme est-continentale consideră – mai pe față, mai în surdină – că ar merita o reparație pentru victimizarea lor silită, pe când Occidentul, şi dacă nu o spune deschis, crede că aceste popoare şi-au meritat soarta şi că mai au a trece prin probe expiatoare.

Această perioadă de penitență e văzută, dinspre Apus, ca una de reeducare, de învățare a normelor uitate ale unei societăți culte şi civilizate, de reasimilare a valorilor acesteia, toate acreditate ca dogme.

E o atitudine care irită şi pe care unii o compară cu eroarea comisă de liberalismul britanic atunci când (între 1840-1870) a crezut fără ezitare în posibilitatea reformării „à l'européenne" a Indiei, ignorând inventarul spiritual şi social al unei culturi care, deşi eronate după criteriile Occidentului, erau înrădăcinate într-o tradiție milenară şi formau o componentă organică a sufletului hindus, a trăirilor sale.

Simțindu-se privite şi tratate depreciativ, ca nişte amnezice, popoarele Estului ripostează invocând familiarizarea lor, de aproape două secole, dacă nu mai mult, cu cultura apuseană. Ele consideră că o cunosc mult mai bine, decât le cunosc pe ele reprezentanții acesteia. E o realitate aceasta, iar nu afirmare a unui orgoliu gratuit.[5]

Popoarele Estului încearcă un sentiment de jenă în fața incriminării lor de a fi colaborat cu nazismul şi cu comunismul, încât nu prea cutează să spună că şi ele sunt creatoare şi purtătoare de valori culturale şi morale, pe care le-ar dori luate în considerație. Cioran, Ionescu, Enescu, Brâncuşi ş.a. sunt catalogați „asimilaționist" (*des Français d'origine roumaine),* în schimb rromii, copiii handicapați şi câinii vagabonzi sunt români neaoşi…

Deceniile în cursul cărora între aceste popoare şi Occident s-a introdus „Cortina de fier" n-au augmentat numai pasivul capitalului lor moral. Mizeră, martirizată, înrobită, Europa răsăriteană a cunoscut, în drama ei, un proces de purificare prin suferinţă care a conservat şi dezvoltat valorile sufleteşti proprii celor aflaţi în restrişte, valori neglijate de cei copleşiţi de favorurile vieţii opulente.

Antimonia dintre integraţionism şi naţionalism, dintre identitate europeană şi naţională, e sesizabilă în mentalul colectiv contemporan. De unii nu e mărturisită, de alţii e recunoscută într-o proastă dispoziţie, pe când mulţi o denunţă cu exagerări. Îşi are substratul în vechea opoziţie dintre formulele de organizare social-politică elaborate raţional şi modelabile – se crede – prin aceeaşi metodă, şi cele create într-un proces istoric natural, ce nu poate fi forţat. E opoziţia dintre premeditarea şi spontaneitatea acţiunilor istoriei.

Ea a pus aceste popoare în faţa unei dileme, a unei „răspântii de destin", la care stă în cumpănă opţiunea pentru autohtonismul idealizator al valorilor şi identităţii proprii şi cosmopolitismul celor dispuşi să le abandoneze în favoarea unor noi sedimente valorice.[6]

Pentru noi, românii, istoria pare a se repeta, în sensul unei oarecari analogii cu perioada de după 1848, în care s-a desfăşurat disputa dintre modernism şi tradiţionalism.

Octavian Paler – el este cel pe care l-am citat mai sus – conchide că „identitatea noastră trebuie să fie o obsesie lucidă. Să fim lucizi, pentru a şti ce vrem să păstrăm ca identitate şi ce putem păstra: care este identitatea noastră adevărată."[7]

În 1992 am schiţat cam aceeaşi idee: „Orice construcţie sau reconstrucţie politică valabilă şi validă trebuie întemeiată pe o evaluare lucidă, realistă, critică, a datelor şi necesităţilor *prezente* ale societăţii, încercând totodată şi o aproximare precaută a celor viitoare."[8]

Recomandarea lucidităţii presimte faptul că ideea naţională şi statul naţional sunt la începutul pantei declinului lor istoric. Ele nu pot fi absolvite de o parte de responsabilitate pentru conflictele care au sfâşiat Europa în secolele XIX-XX. Pe lângă aceasta, este vizibilă supunerea categoriei naţionalului legii inexorabile a eroziunii prin trecerea timpului, acelei creşteri şi descreşteri a tuturor realităţilor social-istorice. Asaltul pe care-l suferă, teoretic şi practic, în timpul din urmă este el însuşi un semn al acestui curs al istoriei, care face loc emergenţei de noi concepţii şi de noi forţe modelatoare ale existenţei colective.

Fiind un factor de mentalitate organic dezvoltat, cu implantări adânci în psihologia maselor, ideea naţională nu ar trebui bruscată şi constrânsă la o capitulare fără condiţii, ci acceptată retragerea ei graduală din istorie.

„Hulită, condamnată sau depăşită – scriam acum câţiva ani – naţiunea rămâne cel mai ferm aşezământ al puterilor politice. Nici o instituţie, nici un concept de rezervă n-au apărut pentru a prelua ştafeta vechii, dar mereu activei idei naţionale. Că această idee n-ar mai fi în acord cu exigenţele timpului, e un fapt pe care raţiunea îl sugerează şi experienţa îl probează. Dar rămâne de văzut dacă, eliberându-se de acest mit, universul politic va putea supravieţui numai în pura virtute a raţionalităţii lui."[9]

Substitutele ce se propun actualmente ideii naţionale fac parte din categoria aşa-numitelor *ideologii de depăşire.* Printre ele a figurat un timp liberalismul, cu corolarul său, individualismul cetăţeanului, care se sustrage

subordonării față de ideologii comunitare constrângătoare. A mai fost invocat idealul fraternizării universale, azi mai mult un exercițiu retoric. Mult mai agresiv socialismul, sprijinindu-se pe argumente ce nu sunt de ignorat, dar care pierd teren în fața *federalismului* şi a variantelor *unionismului interstatal.*

Societatea europeană pare a se îndrepta cu preferință către cele din urmă şi, poate, către o ideologie de depăşire încă latentă, neconturată deplin.

Națiunile din centrul şi răsăritul Europei sunt mai ataşate tradițiilor şi cadrului de tip național al istoriei. Ele vor avea, cu siguranță, de traversat o tranziție, nu fără dureri, de reconsiderare a conceptelor din câmpul coordonatelor lor spirituale de până acum. Totul va trebui, pe încetul, şters de praf şi dat cu alt luciu: reprezentări înrădăcinate cu privire la națiune, stat, suveranitate, independență, drepturi individuale şi colective, coexistențe interetnice şi interconfesionale, relații interstatale etc. Toate acestea vor fi atenuate, modificate, unele anulate, după un scenariu care, în opinia noastră, va conduce spre ipostaza *națiunilor culturale,* adică de disociere de conceptul *națiunilor statale.*

Vrem să credem că națiunile viitorului îşi vor defini identitatea prin valorile create de ele în cultură, deschise universalității, dar nu desprinse de o originalitate specifică. Valorilor politice, sensibilităților şi orgoliilor aferente lor şi cultivate de o varietate a istoriografiei li se va atenua virulența şi îşi vor transfera impactul asupra formelor instituționale transnaționale.

Important va fi ca ele să transfere asupra acestora, tot într-o formulă adecvată, înnoită, şi conținutul lor emoțional, care se resimte intens în spațiul trăirii naționalului.

Pentru a triumfa durabil, ideologiile nu se pot limita la efortul de convingere intelectual-rațională: ele trebuie să înlănțuie şi sufletul. Ideologiile de succes şi-au asociat întotdeauna un mit mobilizator: mântuirea, fericirea terestră sau transcendentă, libertatea şi egalitatea, prosperitatea dispensată de efortul extenuant al muncii cotidiene etc.

Suntem în căutarea unui „europenism" intelectual-cultural, dotat cu tipul de impact catalizator pe care l-a avut creştinismul în evul mediu, dar fără coloritul mistic al acestuia.

Nu înseamnă a rătăci după o utopie, dacă rememorăm sentința emisă acum aproape 2000 de ani de Seneca filozoful:

„Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colț de lume; patria ne este întreg universul."[10]

În fond, istoria arată că reconsiderarea tuturor valorilor, postulată de Nietzsche, e un fenomen ciclic şi că ne aflăm în fața unuia din punctele ei nodale, pentru dezlegarea căruia lumea noastră e chemată să-şi antreneze facultățile aperceptive.

[1] Rolt Hellmut Foerster, *Europa. Geschichte einer politischen Idee,* [München, 1967], p. 317.

[2] *Ibidem,* l.c.

[3] Poate cu o mare, enigmatică excepție …

[4] Andrei Pleşu, *Ein europäischer Patriotismus?,* în „Allgemeine Deutsche Zeitung in Rumänien", 21. Mai 1997, p. 3.

[5] Din păcate, frecventa ironizare, în folclorul politic est-european, a diplomatului sau a jurnalistului occidental care nu ştie bine unde se află cutare capitală, sau chiar țară din est, - nu ține de cald…

[6] Octavian Paler, în „Adevărul de Cluj", 27 mai 1997, p. 6

[7] *Ibidem,* l.c.

[8] Camil Mureşanu, *Istorie şi destin politic,* în *Vieți, fapte, gânduri,* Craiova, [1996], p. 185.

[9] Camil Mureşanu, *Națiune, naționalism, evoluția naționalităților,* Cluj-Napoca, 1996, p. 19.

[10] *Scrisori către Luciliu,* XXVIII.

OPINII ROMÂNEŞTI CU PRIVIRE LA PROBLEMELE SECURITĂŢII COLECTIVE ŞI ALE CELUI DE-AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

În cultura românească, al doilea deceniu al perioadei interbelice a marcat un moment de avânt al dezvoltării sale cantitative şi calitative. S-a scris şi s-a editat mult, s-au răspândit şi confruntat idei şi valori din cele mai diverse curente, opinia publică şi mai ales intelectualitatea au atins un larg orizont european.

Spre sfârşitul deceniului, ameninţarea dezlănţuirii unui nou război a impus această problemă în atenţia presei şi a periodicelor de cultură, ca şi a unor istorici români. În marea majoritate, opinia publică şi intelectualitatea românească au avut o atitudine pacifistă, au condamnat agresiunea sub orice formă şi din partea oricui, militând pentru consolidarea unui sistem de securitate europeană, în cadrul căruia să fie protejate în special drepturile statelor mici.

Pentru a pune în evidenţă adevăratele poziţii ale opiniei publice din România cu privire la problemele de mai sus, este de folos a examina manifestările lor în perioada anilor 1938-1940, deoarece înainte de cotropirea Austriei de către Germania pericolul agresivităţii naziste încă nu era sesizat în toată amploarea, iar după luna septembrie 1940 instaurarea dictaturii legionaro-antonesciene a înăbuşit posibilitatea de exprimare liberă a opiniilor.

Cu toate acestea, nu lipsesc articolele şi studiile care, încă de la venirea hitlerismului la putere, condamnă acest regim şi demască primejdia pe care el o reprezintă pentru pacea lumii.

În 1933, una din revistele literare de prestigiu care apărea la Cluj, scria sub titlul „Izolarea Germaniei hitleriste”:

„Al treilea Reich este imperiul lui Hitler, visat şi preconizat de cancelarul-dictator. Primul act al diplomaţiei hitleriste a fost restaurarea vechii <<Machtpolitik>> de nuanţă wilhelmiană. Exaltarea iraţionalismului rasist a produs o renaştere a imperialismului şi militarismului prusac. Lent şi deghizat, înarmarea Germaniei a început pe toate liniile. Proiectele de expansiune ale hitlerismului sunt încă necristalizate. Ele sunt însă în curs de fermentare agitată.”[1]

Tot o revistă din Cluj, „Societatea de Mâine”, având în general o orientare de stânga, a dezbătut în mai multe articole, într-un sever spirit critic, baza socială a hitlerismului, „soluţiile” sale de organizare socială, reacţionarismul modelului său de stat. E denunţată relaţia dintre fascism şi unele vârfuri ale capitalismului monopolist, precum şi ameninţarea pe care acest regim o constituie pentru pacea lumii. „Nu e nevoie să insistăm – spune unul dintre articole – sub ce teroare ţine fascismul pe toţi aceia care îndrăznesc să gândească. Nu e nevoie să arătăm ce aproape suntem de un nou război, tocmai din pricina fascismului.”[2]

Opinia publică românească a fost, după primul război mondial căştigată total de ideea securităţii colective şi a rolului pe care, în acest sens, era chemată să-l îndeplinească Societatea Naţiunilor. În spiritul acestei atitudini, articole semnate de mai mulţi reprezentanţi ai intelectualităţii, îndeosebi jurişti şi specialişti în dreptul internaţional, au dezaprobat faptul că unele mari puteri reaşează la baza politicii lor „un joc al echilibrului

puterilor, care vădeşte o flagrantă îndepărtare de spiritul pactului [Societății Națiunilor] şi creează o stare de instabilitate pentru Europa."[3]

Constatarea slăbirii Societății Națiunilor şi a creşterii tendințelor din partea statelor occidentale de a face concesii agresivității fascismului, a orientat opinia publică românească către sprijinirea ideii pactelor regionale şi a sublinierii rolului statelor mici în apărarea păcii.

Autorul unui studiu intitulat „Politica pactelor regionale şi securitatea"[4] demonstrează că problema securității colective a apărut în urma refuzului Congresului SUA de a ratifica pactul Societății Națiunilor, îndeosebi din cauza articolului X, care prevedea: „membrii se obligă a respecta şi a menține contra oricărei agresiuni din afară integritatea teritorială şi independența politică prezentă a tuturor membrilor Societății."

Această atitudine a SUA a încurajat şi alte state să obiecteze împotriva obligației de solidaritate activă contra agresiunii şi astfel, îndeosebi pentru statele mici şi mijlocii, a apărut problema căutării altor căi de asigurare a securității. Printre aceste căi s-a evidențiat încheierea pactelor de securitate regională. Pentru România, Cehoslovacia şi Iugoslavia un asemenea pact era Mica Înțelegere, din 1921. Multă vreme, opinia publică românească a manifestat optimism față de eficiența acestui gen de tratate, văzând în ele o modalitate de afirmare a rolului statelor mici împotriva ambițiilor marilor puteri. Statele mici – se afirmă într-un articol – „s-au dovedit constant surse de idealism politic în toate reuniunile internaționale. Există însă state cu ambiții imperialiste sau cu veleități de egemonie, pentru care idealismul statelor mici este o piedică. De aceea ele sau se retrag din instituțiile internaționale – ca Japonia sau Germania – sau uneltesc la modificarea actualei orânduiri – ca Italia.

Dar principiul de egalitate dintre statele europene – continuă articolul – este principiul de bază al dreptului internațional. Secolul XX cere coordonarea, nu subordonarea statelor. O eră de înțelegere şi pace nu poate fi construită pe ierarhii, ci pe respectul reciproc şi egalitatea perfectă între statele civilizate. Statele mici au întreaga lume democratică alături de ele, în retezarea acestor planuri de dictatură internațională."[5]

Cu prilejul semnării pactului balcanic, la 9 februarie 1934, una din revistele de cultură făcea următorul comentariu: „De trei ani, o formulă nouă domină politica internațională: regionalismul. Cu Societatea Națiunilor în criză, cu mari puteri manifestând tendințe imperialiste, gruparea statelor mici devine un act de conservare. Statele îşi organizează securitatea şi viața economică pe planuri restrânse. Până la pacea lumii, pacea trebuie asigurată în diferite regiuni ale lumii."[6]

Foarte curând însă, după decepția provocată de slăbirea Societății Națiunilor şi eşecul conferinței pentru dezarmare, opinia publică românească a început a-şi pierde încrederea în eficiența pactelor cu caracter regional, chiar dacă a continuat să le susțină, în principiu. Acest pesimism era generat de poziția tot mai ezitantă a puterilor occidentale față de agresivitatea crescândă a statelor totalitare, ceea ce i-a făcut pe numeroşi membri ai intelectualității româneşti să considere că va fi tot mai greu de apărat pacea pe baza apelului la principiile dreptului internațional, la persuasiune morală, la rațiune şi la înțelegere între state.

Îşi face astfel loc în opinia publică teza că forţei şi agresivităţii, disprețului față de valoarea tratatelor, nu i se poate opune decât forța organizată, hotărâtă, a ţărilor iubitoare de pace şi credincioase idealurilor democratice.

„Trezite de zguduielile dictaturilor – citim într-un articol din 1937 – popoarele au înțeles că pentru a avea pacea nu ajunge s-o voieşti, nu ajunge s-o cerşeşti, … ci trebuie, în primul rând, s-o impui celor care nu o vor."[7]

În preajma dramaticului eveniment al dictatului de la München, prin care Cehoslovacia a fost abandonată de Anglia şi Franța în fața pretențiilor germane, un articol semnat de un profesor universitar din Iaşi afirma limpede că din momentul în care Hitler şi Mussolini s-au pus pe poziții de forță şi au convingerea că tratatele sunt petice de hârtie, ei nu se vor opri decât atunci când în cale se va ridica o forță superioară lor. „Azi se vede mai bine ca altădată, - conchide cu amărăciune autorul – că nici un tratat nu are valoare decât dacă îl poți impune; că nici o iscălitură politică nu leagă pe cel care semnează; că granițele nu sunt garantate decât de împrejurări, şi de soldații proprii …"[8]

Tot ca ecou la actul de la München, un alt articol intitulat „Spiritul de conciliațiune şi necesitățile păcii", condamnă – indirect, dar cu asprime – politica conciliatoristă, care, pentru moment, înşelase o parte din opinia publică europeană.

„Europa – se spune la începutul articolului citat – este astăzi în stare de alarmă. Nimeni nu mai poate alege, cu spiritul liber, între pace şi război. Ambele sunt pline de înjosire, de decăderi. Nici situațiile politice, nici viața liberă a națiunilor, nici nevoia lor de muncă şi de creație şi nici cele câteva principii care garantează o veche civilizație nu mai sunt ocrotite de pacea pe care o avem astăzi …

Aceasta să fie pacea pe care vrem să o menținem? O pace care nu ne lasă un moment de linişte, o zi senină, care ne întoarce către condițiile rudimentare ale tribului, care ne constrânge la o viață violentă şi josnică? O pace care corupe toate valorile culturii şi ale omenirii, în care o parte a lumii este din ce în ce mai dominată de națiuni războinice şi de <<ideologii>> de distrugere?

Spiritul de conciliațiune – conchide articolul – trebuie mărginit de necesitățile păcii înseşi. El nu se poate exercita decât sprijinit pe voința fermă de a menține elementele esențiale ale unei organizații internaționale … Nimeni nu se poate gândi la colaborare, dacă ştie că însuşi dreptul la viață este contestat."[9]

Într-un sens mai limitat şi istoriografia reprezintă o modalitate de exprimare a opiniei publice şi mai ales a celei a intelectualilor. Ca reprezentant al păturii intelectuale, un istoric este în general sensibil şi la pulsul epocii în care trăieşte, obişnuind să ia atitudine față de evenimentele acesteia. N-au lipsit însă în trecut nici istorici care au preconizat ca o obligație profesională atitudinea „neutrală" față de problemele contemporaneității.

Dintre istoricii români ai anilor premergători celui de-al doilea război mondial, Nicolae Iorga oferă ilustrarea cea mai strălucită a savantului militant pentru tot ce a crezut el că era o cauză dreaptă. George Călinescu a scris despre Iorga că în cultura românească din primele decenii ale veacului al XX-lea, a jucat rolul pe care l-a avut Voltaire în cultura franceză din secolul al XVIII-lea: acela de a fi un detector sensibil la tot ce era fenomen de actualitate – fie pozitiv, fie negativ – şi de a-l semnala şi explicita sprijinit pe un intens talent şi

temperament polemic. Deosebirea dintre cei doi consta însă în faptul că în vreme ce Voltaire fusese un raționalist şi un cerebral, Iorga a adăugat raționalității o însemnată măsură de afectivitate, ceea ce l-a făcut poate mai puțin consecvent într-o parte a opiniilor şi judecăților sale de valoare, dar în acelaşi timp mai vibrant, mai profetic în tonul scrierilor sale.

Iorga nu s-a ferit de întrepătrunderea istoriografiei cu politica. A avut pasiunea politicii, pe care n-a practicat-o cu prea mult succes, dar, cel puțin teoretic, a apărat întotdeauna, în cadrul acestui gen de preocupări ale sale, poziții democratice şi umanitare.

Iorga a crezut în demnitatea ființei umane, a libertății sale, a combătut tot ce ar fi putut să o înjosească: mizeria, egoismul claselor de sus, asuprirea, violența, iraționalismul ş.a.

Opoziția sa împotriva regimurilor de dictatură, împotriva politicii lor de agresiune, de dispreț față de tratate, față de legalitatea internațională şi de drepturile statelor la independență a fost totală, la fel după cum războiul, ca supremă expresie a violenței şi a negației bazei de drept în relațiile între state îi provoca oroare.

Nici o altă mare personalitate a culturii româneşti din perioada interbelică n-a adoptat o atitudine mai hotărâtă, mai curajoasă, în apărarea păcii, în demascarea dictaturilor totalitare şi în condamnarea războiului. În anii 1938-40, ultimii ai vieții sale, sfârşite sub gloanțele unor asasini, Nicolae Iorga a fost una din cele mai înalte expresii ale conştiinței democratice a poporului român.

Încă la sfârşitul lui ianuarie 1933, aflându-se la Roma, el îşi exprima convingerea că ridicarea lui Hitler la putere în Germania „îl va distruge".[10]

În martie 1935, fiind invitat la o recepție la legația germană din Bucureşti, cu toate că invitația îi fusese transmisă printr-un om de ştiință animat de sentimente prieteneşti față de România, Nicolae Iorga a respins invitația, declarând că el nu se poate împăca cu dictatura din Germania.

La câteva zile după cotropirea Austriei, Iorga a rostit la radio conferința intitulată „Distrugătorii civilizației". Făcând o aluzie transparentă la hitlerism, marele istoric înfierează „disprețul pentru principii, pentru dreptul de orice fel şi de orice calitate" … şi „brutala franchețe cu care se afirmă la orice prilej „drepturile" noi pe care le are acum puterea"…

Tonul conferinței lui Iorga este amar: el prevede apropierea războiului, un război în care descoperirile ştiinței dau mijloacele cele mai blestemate pentru omorârea în masă a oamenilor şi pentru a face una cu pământul orice creație vine de la ei de-a lungul veacurilor"…[11]

Istoricul român a fost printre apărătorii hotărâți ai integrității şi independenței Cehoslovaciei, atât în perioada dictatului de la München, cât şi în aceea a cotropirii şi subjugării ei de către hitlerişti, prin actul de forță din martie 1939.

Iorga condamnă „linia gândirii celei noi, care îngăduie unei căpetenii a întregii sale nații, de oriunde, să intervină în afacerile altei țări, azi Cehoslovacia, mâîine Ungaria, poimâine Polonia sau România, cândva şi Franța, Danemarca, precum şi „imensa Rusie", în care de asemenea trăiesc mulți germani.[12] Previziunea lui Iorga cu privire la itinerarul viitor al expansionismului şi agresiunii este remarcabilă.

Conciliatorismul lui Chamberlain, asupra căruia nu se pronunță („Nu ştiu ce va rezulta din gestul … dlui Chamberlain …"), îi opune ceea ce marele istoric e convins că exprimă starea generală de spirit a poporului român în fața evenimentelor din septembrie 1938. „Știu ce simte, ce vrea şi ce poate poporul român. El simte dezgust înaintea violenței fără margini, care se aşează ca supremă judecătoare între neamurile şi țările lumii. Actele de agresiune, pe care nu le-a săvârşit niciodată, îi revoltă conştiința".[13]

La 23 septembrie 1938, Iorga scria editorialul intitulat „Către un popor prieten", - o emoționantă declarație de solidaritate cu Cehoslovacia. „În momentul – scria el – când se pregătește desfacerea părții locuite de germani din Cehoslovacia, când alunecă prieteniile[14] şi nici o învinuire, nici o injurie nu se cruță unui popor de mare trecut … unuia care a dat oameni ale căror nume sunt înscrise în Cartea de Aur a Culturii… nu poate lipsi de aici, de la Bucureşti … un glas de mângăiere. Neamul lui Masaryk nu merita să fie tratat astfel de un duşman înverşunat, dar nici de alții, cu care n-a fost niciodată în rivalitate … Nu în numele bietei <<Mici Înțelegeri>>, ci în al conştiinței umane, am ținut … a ridica acest protest contra grosolăniei triumfătoare."[15]

După München, Iorga se dezlănțuie împotriva ridicării de noi pretenții teritoriale asupra Cehoslovaciei din partea Ungariei horthyste şi a Poloniei, a cărei politică externă era dirijată cu condamnabilă ambiguitate de către colonelul Beck. El scrie, fără a numi pe nimeni, un pamflet în formă alegorică, intitulat „Ceasul şacalului".[16]

Cotropirea Cehoslovaciei, Iorga o comentează sub titlul „Se schimbă lumea", publicat în ziarul pe care-l conducea, la 16 martie 1939. Veşti neaşteptate – scrie el – ne vin de la hotarele țării. O întreagă ordine de lucruri se răstoarnă. Puteri fără preget merg înainte peste orice. Vechile noțiuni în care a crezut omenirea într-un lung şir de veacuri sunt acum o simplă amintire. Un duh sălbatic a cuprins lumea întreagă şi mințile potolite se opresc înspăimântate în fața dezlănțuirilor de patimi …"[17]

După ce războiul a izbucnit, Iorga scria, la 3 septembrie 1939, dovedind încă o dată capacitatea sa surprinzătoare de previziune: „… Experiența mea în istorie îmi permite această îndoită profeție: nu va învinge tehnica superioară, ci inteligența conducătorilor, însuflețită de convingerea că luptă pentru dreptate şi umanitate. Şi orice speranță de lovituri repezi şi decisive se va sfărâma de rezistențele de care sunt capabile numai popoarele care au cultul onoarei şi deprinderea, de atâtea ori seculară, a jertfei".[18]

În tot cursul lunii septembrie 1939, când se consuma drama poloneză, Iorga a continuat să-şi afirme convingerea că nici o forță nu poate distruge o națiune, că aceia care încearcă acest lucru îşi vor primi pedeapsa, iar biruința finală nu va aparține acelora care au ocupat mai mult teritoriu, au distrus mai multe opere de civilizație şi au ucis mai mulți oameni.[19]

Desconsiderând tehnica militară în care hitleriştii se încredeau atât de mult, şi opunându-i forța spirituală, Iorga poate să apară ca un idealist. În realitate, în această suită de articole admirabile, el este un idealist în sens moral, poziție pe care o adoptă pentru a încuraja şi mobiliza conştiințele la rezistență împotriva agresiunii naziste, a le insufla încrederea în victoria finală a dreptății şi libertății.

Combătând mitul armelor secrete atotnimicitoare, istoricul român scrie că există o altă armă secretă, care zădărniceşte orice cucerire, şi care este rezistența sufletească. „Când fiecare om va fi o piedică pentru asemenea

intenții criminale, aşi vrea să văd ce pot face, chiar sprijiniți pe mitraliere şi puşti automate, câțiva funcționari necunoscători şi o trupă închisă în cazărmi."[20]

În mai 1940, Franța se afla în pragul prăbuşirii sub loviturile invaziei germane. Au fost momentele cele mai critice, în care încrederea multora în posibilitatea de a mai stăvili marşul înainte al nazismului, s-a clătinat. Nu însă a lui Nicolae Iorga: „Sunt oameni – scria el la 16 mai 1940 – pe cari cronica luptelor purtate de maşini şi de roboții lor îi impresionează profund. Trag concluzii, condamnă la moarte pe unii, înalță în slavă pe alții…

… Dar pe urmă, după victoria totalitară totală, universală şi definitivă, - ce?

Se pot oare menține milioane de oameni la toate hotarele? Se poate sprijini necontenit o astfel de colosală sforțare pentru a ține veşnic gata maşinile? Se pot păstra masele vrăjite în aceeaşi stare de paroxism…, se poate sili la abdicare sufletul atâtor națiuni mândre de trecutul lor, care nu pot fi toate ucise de la înălțimea câtorva mii de avioane? Vedeți Dv., grăbiților, cari aplaudați parcă ați fi nişte feldmareşali învingători, *aceasta* este problema."[21]

Desigur, n-au lipsit în România interbelică, în rândurile intelectualității – şi nu numai ale ei – influențe ale ideologiei fasciste, unele chiar foarte virulente. Dar ele au fost în netă minoritate, şi organele de publicitate prin care s-au exprimat, ori personalitățile pe care le-au atras, n-au avut niciodată prestigiul şi popularitatea de care s-au bucurat publicațiile şi personalitățile cu adevărat reprezentative.

În preajma izbucnirii celui de-al doilea război mondial, marea majoritate a poporului român s-a situat de partea apărării păcii şi a democrației. Intelectualitatea, prin revistele de cultură, şi având în frunte o personalitate de talia istoricului Nicolae Iorga, a dat expresie acestei stări de spirit a majorității poporului.

[1] „Gând românesc", I (1933), nr. 4, p. 216.

[2] „Societatea de Mâine", X (1933), nr. 7-9, p. 150-152; nr. 10-11, p. 187-188; nr. 12, p. 217-218.

[3] „Gând românesc", II (1934), nr. 1, p. 38 şi urm.

[4] „Familia", seria III, an I (1935), nr. 9, p. 23-24.

[5] „Convorbiri literare", LXVII (1934), nr. 1, p. 38-41.

[6] „Convorbiri literare", LXVII (1934), nr. 2, p. 165.

[7] „Azi", VI (1937), nr. 30, p. 2779-2780.

[8] „Însemnări ieşene", III (1938), nr. 10, p. 137.

[9] „Viața românească", XXX (1938), nr. 10, p. 63-68.

[10] Barbu Teodorescu, *Nicolae Iorga, 1871-1940,* vol. I, Bucureşti, 1976, p. 112.

[11] „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 63/20 III 1938, p. 1-2.

[12] „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 201/13 IX 1938, p. 1.

[13] *Ibidem,* XXXIII (1938), nr. 204/17 IX 1938, p. 1.

[14] Aluzie la faptul că, tocmai în acele zile, primul-ministru iugoslav, Milan Stoiadinovici, orientase țara sa către o apropiere de Italia, ceea ce Iorga critică aspru, considerând acțiunea ca trădare a spiritului Micii Înțelegeri.

[15] „Neamul Românesc", XXXIII (1938), nr. 209/23 IX 1938, p. 1.

[16] *Ibidem,* XXXIII (1938), nr. 225/12 X 1938, p. 1.

[17] *Ibidem,* XXXIV (1939), nr. 59/16 X 1939, p. 1.

[18] „Neamul Românesc", XXXIV (1939), nr. 194/3 XI 1939, p. 1.

[19] *Ibidem,* nr. 199/9 IX 1939, p. 1 şi nr. 216/30 IX 1939, p. 1.

[20] „Neamul Românesc", XXXIV (1939), nr. 235/24 X 1939, p. 1.

[21] *Ibidem,* XXXV (1940), nr. 107/16 V 1940, p. 1.

EUROPA – FAŢĂ CU EA ÎNSĂŞI: CREPUSCUL SAU RESURECŢIE?

E un paradox aparent acela prin care se afirmă că împărţirea timpului în milenii, secole, decenii nu are decât o valoare convenţională, care nu corespunde realităţii organice a proceselor istorice. Durata şi unitatea internă a acestora nu se suprapun decât aproximativ peste câte o unitate cronologică uzuală.

Pentru a revela unitatea reală a anumitor procese şi etape istorice, trebuie să se opereze cu durate de lungime variabilă, altele decât cele ale calendarului. După o părere bine acreditată, secolul al XIX-lea, ca unitate

relativă de procese economico-sociale şi cultural-politice conexe nu începe decât la 1815 şi se sfârşeşte la 1914. Acest ultim an a marcat finele structurii şi a stabilității politice a Europei care, în pofida câtorva elemente de criză şi a unor schimbări parțiale, se menținuseră în genere în formele de o parte anticipate generos de revoluția franceză şi dezvoltate în siajul ei ideologic, iar de altă parte instituite arbitrar la Congresul de la Viena din 1815 de către puterile victorioase împotriva Franței revoluționare şi napoleoniene.

Sub anumite aspecte economice, secolul al XIX-lea, s-a încheiat în anii 1900: fenomenele apărute în tehnică şi în organizarea industrială sau conectat, încă de pe la 1880-1890, celor din secolul al XX-lea.

Iar în privința culturii s-ar putea considera că un suflu de „modernitate" şi de antitradiționalism, din care se vor distila conținutul şi formele agresiv novatoare ale spiritualității secolului al XX-lea, se conturează distinct în intervalul 1900-1914 şi coincide astfel cu debutul cronologic al secolului.

Punerea în cauză a secolului al XIX-lea nu se epuizează însă printr-o simplă discuție de cronologie.

În istoriografia interbelică a fost privit ca o epocă de echilibru şi de progres, dominată de un sentiment de securitate, datorat creşterii economice constante şi faptului că între 1815-1914 n-a bântuit nici un război de proporții.

Recent însă, optica asupra acestui secol s-a modificat: e considerat mai asemenea unei perioade de tranziție spre marile metamorfoze din secolul al XX-lea. Se afirmă că stabilitatea sa n-a fost decât aparentă, ea bazându-se, în fapt, pe antinomia dintre calmul de suprafață şi tensiunile de adâncime.

În particular, această nouă optică vizează subperioada 1871-1914, ea fiind cea care a reunit, în mare parte caracteristici antinomice. A cunoscut o stabilitate care a alimentat speranța într-o pace, durabilă, dacă nu de-a dreptul veşnică („iluzia cea mare"), dar a marcat, în acelaşi timp, începutul celei mai aprige curse a înarmărilor cunoscută până atunci. Tratatele încheiate între state îşi propuneau deopotrivă să mențină echilibrul european şi să creeze condițiile răsturnării lui prin forță. S-au desfăşurat paralel, ori s-au confruntat, manifestări naționaliste, ideologii şi organizații internaționaliste. O concurență economică acerbă a coexistat cu noile forme de organizare supranațională a industriei şi a finanțelor, care aveau tendință de a „disciplina" libera-concurență, - fetişul capitalismului clasic. Din jurul lui 1880 „idila liberei concurențe" pe piața internațională a luat sfârşit: majoritatea statelor revin la protecționismul vamal, gândirea, literatura şi arta sunt asediate de curente contestatare, oferind tabloul unei lupte între raționalism şi iraționalism. Această eflorescență de idei diverse, chiar contradictorii, a fost considerată cândva ca expresie a plenitudinii capacităților creatoare, pe când în prezent ea apare mai degrabă ca emanația unei spiritualități labile, în criză, în tranziție spre „un altceva", pentru moment insuficient conturat.

În ultimii ani ai acestei subperioade Europa a atins punctul culminant al supremației sale economice şi politice în lumea întreagă. Era creditoarea acesteia şi vehicula cea mai mare parte a comerțului mondial. Din suprafața de 149 milioane de kilometri pătrați a uscatului, Europa nu ocupa decât 10 milioane, dar statele sale (inclusiv Rusia, între Urali şi Pacific) posedau în afara continentului 75,6 milioane de kilometri pătrați, având aproape 600 milioane de locuitori.

Precum odinioară pentru Imperiul Roman secolul al II-lea p. Chr., acest „summum" al puterii a fost pentru Europa sfârşitului de secol XIX mediul germinativ al declinului. Fiindcă el a însemnat „mondializarea"

intereselor şi a politicii europene. O dată devenite mondiale, acestea, de la un anumit moment, n-au mai putut fi controlate. În locul echilibrului şi al stabilității, ele au imprimat evenimentelor o alură dezordonată şi s-au întors împotriva creatoarei şi beneficiarei lor, împingând-o spre o primă catastrofă. Tentativei de a extrapola principiul echilibrului politic pe scara mondială îi lipsea, deocamdată, experiența. Harta lumii era un eşichier prea vast, cu prea multe figuri, cu un prea mare număr de combinații posibile de joc, ceea ce reducea posibilitățile de previziune a mişcărilor, atât ale partenerului cât şi ale adversarului.

Transplantată la scară mondială, politica europeană constată căderea în desuetitudine a categoriilor ideologice care influențaseră înainte vreme luarea deciziilor sale. Se vorbeşte acum, ostentativ, de o „dezideologizare" a politicii. Interesele economice devin preponderente. Politicienii, dirijorii destinelor marilor puteri devin pe nesimțite contabilii acestor interese, care le limitează libertatea de decizie. Ei nu mai dirijează, ci sunt tot mai mult dirijați de evenimente.

Friedrich Schiller presimțise această situație, în versuri memorabile:

„Îngustă-i lumea, larg hotarul minții,
Uşor trăiesc în el, alături, gândurile,
Dar aprig se înfruntă, în afara-i, faptele."

(*Moartea lui Wallenstein,* actul 2, scena a 2-a)

Amplificarea fenomenului de opinie publică a acționat, după 1871, în acelaşi sens destabilizator. Parlamentele, partidele politice, organizațiile şi mişcările de masă imprimă adesea factorilor politici decizionali atitudini ezitante, după cum opinia publică este divizată, oscilantă, fie din cauza confruntării în cadrul ei a partidelor tradiționale cu altele, noi şi mai radicale, fie din cauza labilității sale, sub impactul presei şi al aducțiunii pe scena politică – prin lărgirea dreptului de vot – de elemente sociale insuficient orientate în problemele vieții interne şi internaționale.

O ipotecă greu apăsătoare asupra Europei şi a lumii după 1871 a fost militarismul. Este fenomenul care atestă cel mai evident fragilitatea echilibrului perioadei. „Mondializarea" intereselor marilor puteri şi conturarea acestor interese cu precădere pe terenul economic, al bilanțului de profit şi pierderi de care factorul politic e obligat să țină seamă în permanență, au determinat, la nivel decizional, conceperea relațiilor internaționale în termeni de forță. Sunt termenii care, de-a lungul întregii istorii, au fost, cu câteva excepții, „ultimul argument al politicului". În ajunul secolului al XX-lea apelul la forța armată era însă susceptibil de provocarea unor consecințe de o gravitate necunoscută înainte – pe care, de altfel, le-a chiar provocat …

Revenind la ideea că limitele unui ciclu de dezvoltare istorică reală, organizată, nu coincid cu cele ale cronologiei uzuale, am putea afirma şi că secolul al XIX-lea nu s-a sfârşit la 1914, ci secolul al XX-lea a început pe la 1870. Fiindcă în matricea anilor următori acestuia au germinat tragediile din plin trăite de Europa în secolul al XX-lea: războaie mondiale, dictaturi sângeroase, violarea drepturilor omului şi ale popoarelor, o stare endemică de insecuritate a statelor care se pândesc reciproc.

Din nefericire, „modernitatea" nu se recunoaşte numai în creațiile pozitive şi generoase ale istoriei, ci şi în aberațiile sale.

Inspirat de afinitatea cu spiritualitatea elenică şi sub impresia transfigurării unuia din momentele acesteia în celebra poezie a lui Goethe,[1] Tudor Vianu scria că idealul culturii moderne este mitul lui Prometeu – „superb imn al mândriei creatoare a omului",[2] având ca temă insubordonarea individului faţă de autoritate, afirmarea propriilor sale legi şi asumarea propriului destin. Ca urmare, cultura modernă, mai ales cu începere din secolul al XVIII-lea, era definită ca o cultură de opoziţie, ca o cultură contestatară.

Această caracteristică esenţială e completată prin nerăbdarea de a cunoaşte, pentru care Oswald Spengler convoca un alt mit – cel al lui Faust. „Spiritul faustic", după cum e numit, împinge fără preget cultura noastră modernă „să descopere ceea ce nu se vede, să aducă acel ceva la lumina interioară a privirii, spre a-l putea lua în posesie; din totdeauna, aceasta a fost pasiunea lui cea mai tenace."[3]

Individualism, nonconformism, pasiunea de a cunoaşte – sunt elemente suficiente pentru a explica de ce cultura modernă se acomodează tot mai puţin şi pentru durata tot mai scurte unor curente dominante, care să-i fi determinat pentru mai multe generaţii o unitate de concepţie şi stil.

Tendinţa sa progresivă, vădită mai ales în secolul al XX-lea, este de a se pulveriza într-o pluralitate de idei, greu reductibile la un numitor comun, fapt ce reflectă tocmai starea perpetuă de insubordonare, de căutare frenetică a depăşirii limitelor în toate direcţiile. Aceste tendinţe şi caracteristici nu semnifică, totuşi, un spirit analitic. Societatea şi cultura modernă posedă un simţ bine definit al organizării şi al coordonării eforturilor intelectuale şi artistice. Pragmatismul lor, la acest nivel de bază, e pus în evidenţă, printre altele, de preocuparea intensă pentru învăţământ. Rezultatele acestuia au democratizat cultura, au creat „cultura de masă", având efecte imense asupra vieţii sociale şi a condiţiei umane în general.

Învăţământul modern a echilibrat studiul ştiinţelor cu acela al disciplinelor umaniste, având tendinţa de a înclina balanţa în avantajul primelor. Utilitatea socială a ştiinţelor exacte s-a impus de o manieră categorică într-un secol care, fascinat de dezvoltarea lor fără precedent, a mers până la afirmarea „scientismului", deci până la a postula caracterul absolut al rolului ştiinţelor în sistemul culturii. E adevărat că în secolul al XIX-lea şi al XX-lea s-au produs descoperiri ştiinţifice mai numeroase şi mai importante atât sub aspect fundamental cât şi practic, decât în toată istoria anterioară a omenirii. Realizând vocaţia demoniacă „faustică" a umanităţii, căutarea continuă „a ceea ce e ascuns", rezultatele lor au condus această vocaţie până la pragul confruntării dramatice cu un alt bine cunoscut simbol, cel al „ucenicului vrăjitor", care nu mai poate stăpâni forţele puse de el în mişcare cu nesăbuinţă. Pe baza dezvoltării forţelor ştiinţei şi ale tehnicii, benefice şi primejdioase deopotrivă, s-a creat „iluzia cea mare" a generaţiei de la 1900, credinţa în viitorul sigur al progresului.

Pare că mitul ucenicului vrăjitor, însoţit de încrederea în capacitatea şi dreptul nelimitat de exercitare a forţei creatoare din partea eroului său a început a tenta şi alte domenii ale culturii.

De pe la finele secolului al XIX-lea şi pe parcursul celui de-al XX-lea creaţia artistică, în literatură, artă, muzică, se caracterizează prin tendinţa de *emancipare de servitutea realităţii exterioare.* Ea se îndepărtează de tradiţia misiunii de *a reflecta* realitatea – obiectivă sau subiectivă (lumea sau eul) – în cel mai rău caz prin transfigurarea ei. Cam de-acum un secol, literatura şi artele îşi propun să creeze o *realitate proprie,* ignorând-o pe cea exterioară. Un estetician german a emis o definiţie devenită celebră, ca revelatoare a acestei concepţii

moderne: „Opera de artă este un organism particular al naturii, de aceeaşi categorie, dar în esenţă neavând nici o relaţie cu ea.”[4]

În cadrul acestei concepţii realitatea este „reformulată” după dimensiuni şi raporturi dictate de intelect. Este o *artă cerebrală* nu sensorială.

Împinsă la extrem, ea rupe total legătura cu realitatea şi creează, plastic, un univers independent, care e o proiecţie exterioară a imaginaţiei pure sau a unei construcţii intelectuale abstracte. Un tablou-manifest al acestei şcoli a fost „Pătrat negru pe fond alb”. Alte compoziţii se numesc „Elasticitate”, „Planuri verticale albastre şi roşii”, „Viziune inconfortabilă”, „Roşu abstract”, „Verde vertical”, „Spaţiul doarme” etc.

Secolul al XX-lea a adus şi în muzică o ruptură cu tradiţia, la fel de radicală ca aceea din artele plastice, a picturii abstracte, opuse celei anterioare, figurative. Principiile sale sunt: semnificaţia autonomă atribuită notei, sunetului, şi a contextului în care ea apare; muzica „atonală” sau „dodecafonică” abandonează structura clasică a gamei de 7 sunete (5 tonuri + 2 semitonuri) în favoarea gamei cromatice de 12 semitonuri; ea generalizează disonanţa, fără nici o discriminare în raport cu acordul armonic. Rezultatul a fost o extremă libertate de organizare a materialului muzical. Ca şi pictura abstractă, această muzică este cerebrală. Ea creează combinaţii de sunete considerate înainte ca imposibile sau cel puţin inadmisibile: este un nou limbaj al sunetelor.

O privire asupra culturii europene a secolelor XIX-XX ne conduce spre o concluzie cam pesimistă în privinţa „fenomenului european”, conceput din perspectiva anumitor semnificaţii pe care le cumulează.

Atâta vreme – ceea ce înseamnă milenii – cât societatea a fost divizată între o masă de analfabeţi şi o infimă minoritate de ştiutori de carte, cultura a fost inaccesibilă marii majorităţi. Treptat, şi mai ales după răspândirea tiparului, acest abis intelectual va deveni tot mai puţin adânc. Natural, generalizarea învăţământului în timpul secolului al XIX-lea n-a putut şterge complet diferenţa dintre un licenţiat şi un absolvent de şcoală elementară. Cu toate acestea, cultura n-a mai constituit pentru nimeni un univers inabordabil. Realizările cele mai subtile ale ştiinţelor (cu excepţia matematicilor superioare), artelor, ale literaturii şi muzicii – mesajul şi formele de expresie ale ultimei – puteau fi înţelese de cetăţeanul de pregătire mijlocie. Cu puţine excepţii, ele erau „gustate” de marele public – în manieră variabilă, desigur, şi cu preferinţe diversificate, în funcţie de nivelurile diferitelor straturi sociale şi intelectuale. Chiar rezultatele ştiinţifice erau accesibile – dacă nu în detalii, cel puţin în sensurile lor fundamentale – formării şi intelectului omului mijlociu. Nimeni nu rămânea iremediabil perplex în faţa legii gravitaţiei universale, a conservării materiei şi energiei, a structurii moleculare şi atomice a materiei, a legilor evoluţiei şi ale eredităţii etc. Secolul al XIX-lea a realizat, aşadar, mai mult decât oricând în istorie, o „stare de comunicabilitate” între actul de cultură şi oficianţii săi – elitele – de o parte, şi o masă numeroasă de beneficiari potenţiali (dar şi reali) al aceluiaşi, de partea opusă.

Această idilă a fost întreruptă în secolul al XX-lea. Explorarea tot mai profundă a misterelor lumii de către savanţi a condus la rezultate în faţa cărora omul „de cultură generală” rămâne complet blocat, având nevoie, spre a le înţelege, de o serioasă formare de specialitate. E un fapt ce nu comportă discuţie şi de care nimeni nu poate fi făcut vinovat. Totuşi, cazul filosofilor, al scriitorilor şi al artiştilor nu poate fi considerat cu aceeaşi detaşare.

Începând cu perioada interbelică, anumiți filosofi au ținut să-şi creeze un limbaj personal, deliberat obscur, care nu mai constituie o punte, ci un ecran între ideile lor şi iubitorii de filosofie. Arta abstractă nu are decât o slabă rezonanță în gustul public şi, în majoritatea cazurilor, această rezonanță nu e cea scontată. La fel se petrec lucrurile cu noul stil muzical. Literatura a dezvoltat forme şi formule care au nevoie de o „cheie" spre a reuşi să descifreze (fapt deloc sigur …) ceea ce autorii au voit să spună. Ea nu mai este „un produs care se consumă, ci un veşmânt care se poartă". Cu o complicitate de origine română (Ionescu), absurdul a devenit de *bon ton* în creația dramatică.

Toate acestea nu sunt o sentință, ci pur şi simplu o constatare (şi un avertisment) că secolul al XX-lea a reinstaurat clivajul între cultură şi capacitatea comună de comprehensiune; a revenit la o cultură pentru inițiați, la o cultură esoterică. La nivel social superior, faptul încurajează snobismul, având ca efect o alterare a selecției valorilor, comparabilă prin nocivitatea ei cu cenzura unui regim totalitar. La nivel inferior – căderea gustului public în subcultura propagată de o anume cinematografie şi televiziune, şi de către publicațiile bulevardiere, oferind o satisfacție ieftină şi imediată milioanelor de ființe umane cărora cultura absconsă le întârzie intrarea în labirintul ei, plin de mistere întreținute în chip deliberat.

Apariția şi persistența în cadrul unei societăți a unor linii de falie nu este – şi n-a fost niciodată – un semn de bun augur…

Falia cea mai profundă şi mai greu de trecut s-a instaurat în Europa la sfârşitul celui de-al doilea război mondial. În timpul conferințelor de la Ialta (4-12 februarie 1945) şi Potsdam (17 iulie-2 august 1945) ale conducătorilor statelor învingătoare, fosta URSS a impus, prin presiuni sau stratageme perfide, - iar puterile occidentale au consimțit cu imprudență şi naivitate, - împărțirea continentului în două zone. Diferențele de organizare economică, de structuri sociale, de sisteme şi organizații politice şi militare, mentalități şi cultură între estul şi vestul continentului, separația lor cvasitotală, cel puțin în primii 10-15ani, precum şi piedicile puse circulației persoanelor, bunurilor, ideilor, supun atenției istoricului întrebarea: „Europa a mai existat în acest interval de timp?"

Evident, între 1945-1989 Europa – ca entitate politică şi culturală – n-a mai fost ceea ce fusese până în 1939. Europa de Est nu mai aducea aminte de matricea sa – geniul grec -, de umanismul creştin, de Renaştere, de raționalism şi de Luminism.

Adevărata Europă a fost redusă la spațiul de la vest de Elba, Munții Sudeți şi Alpii Orientali. Mai mult decât oricând, ea se înfățişa ca „un mic cap al continentului asiatic" (Paul Valéry). Libertatea sa de decizie era de asemenea limitată. Europa de Est era ocupată de armata sovietică; cea de Vest îşi datora securitatea prezenței armatei americane, nu la fel de numeroasă, dar dotată cu mijloace tehnice capabile să descurajeze agresiunea. Din punct de vedere militar Europa era, în cazul izbucnirii unui conflict, întâiul şi cel mai expus teren de confruntare, fiind traversată de linia care marca echilibrul fragil între cele două superputeri: Statele Unite şi URSS. Era echilibrul „teroarei reciproce" în fața perspectivelor catastrofale ale unui război nuclear, element care şi-a avut partea de contribuție la păstrarea unei păci precare.

În această Europă secționată în două părți, terorizată de spectrul agresiunii sovietice şi îndatorată, pentru apărare, forței unui stat noneuropean, se pot nota cel puțin două procese istorice fundamentale pentru destinul lumii contemporane. Europa (occidentală) îşi recâştigă ascendentul spiritual asupra restului lumii, chiar dacă, acum, el nu este la fel de important ca înainte de primul şi al doilea război mondial; în ciuda previziunilor sumbre, declinul ei, de care se vorbise mult, a fost frânat pe la mijlocul anilor '60. Continentul a început a manifesta o vigoare economică şi un dinamism al concepțiilor şi practicilor de organizare internațională, care par a-l apropia grăbit de o formulă inedită a existenței sale şi, în orice caz, de recuperarea unei poziții solide în concertul puterilor lumii.

„Acest continent care se îndoia de viitorul său, această Europă care se întreabă cu privire la şansele sale, şi-a redobândit încrederea în destinul şi în capacitatea sa. Ea şi-a alungat angoasele şi a încetat a se mai teme de o invazie, de a mai crede într-o subversiune. Eliberată de coşmaruri, a devenit activă, pornită să construiască, să inoveze, să investească."[5]

Între 1939-1989 Europa a traversat cea mai lungă şi mai profundă criză din ultimul deceniu. Niciodată ea n-a fost mai aproape de anihilarea spiritualității, sau chiar a existenței sale. Faptul de a fi supraviețuit este una din marile izbânzi ale istoriei.

După ce a depăşit „veacurile întunecate" care au urmat disoluției Imperiului Roman de Apus, Europa a fost urmărită în permanență de ideea unei reconcilieri interne, care să aibă drept efect suprimarea conflictelor, armonizarea intereselor statelor şi – suprem ideal – integrarea lor într-un sistem internațional acceptat şi legiferat în unanimitate. Evident, erau ideile câtorva vizionari. Dar, ca atare, ele nu sunt mai puțin prețioase. Începând cu secolul al XVII-lea s-a preconizat mereu aşezarea relațiilor pacifice între state pe planuri bine articulate de instituționalizare, întărite prin arbitraj şi prin sancțiuni comune împotriva transgresiunilor de la norme de conviețuire prestabilite.

Naționalismele şi imperialismele secolului al XX-lea au fost temperate de organisme ca Societatea Națiunilor şi Organizația Națiunilor Unite. Scopurile celei din urmă au fost dezvoltate, cu începere din 1949, prin numeroase acorduri care au pregătit terenul pentru o formulă inedită de organizare a continentului, îmbrățişată cu un entuziasm de toate nuanțele – euforic, naiv, prudent sau chiar cinic.

Integrarea şi unitatea europeană nu se vor realiza însă numai prin reglementări, conferințe, acorduri şi instituții. Acestea nu vor deveni solide şi durabile decât din momentul în care vor fi acompaniate de un consens bazat pe o comunitate de convingeri şi de sentimente sincere[6]. O astfel de „pedagogie" a integrării, care să acorde fiecăruia ceea ce-i aparține şi să încurajeze fără discriminare pe toată lumea, este încă deficitară.

Europa a fost şi rămâne creația *tuturor* popoarelor ei. Ea nu s-a supus nici cuceririlor unilaterale, nici împărțirii prin artificiile intereselor egoiste şi de forță. Ea nu poate fi divizată în „buni" şi „răi". Europa de Est, nefericită, mizeră, disprețuită şi aservită, a cunoscut în drama ei un proces de purificare prin suferință, prin care cei în restrişte sunt capabili să conserve valori morale, uitate de cei suprasaturați cu toate binefacerile vieții.

Europa se găseşte la o cumpănă a istoriei, unde se confruntă în primul rând cu ea însăşi, cu tot ce a acumulat de-a lungul secolelor, ca înțelepciune etalată ostentativ şi ca nebunie ascunsă. E o şansă a existenței

sale, al cărei succes sau eşec vor fi responsabile de faptul dacă viitorul acestei existenţe, va sta sub semnul crepusculului sau al resurecţiei.

[1] „Prometeu", cu această superbă sfidare aruncată mai marelui zeilor:

„Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Mann geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewrige Schicktsal,
Meine Herrn und deine?

[2] *Filosofia culturii,* Bucureşti, 1944, p. 255.

[3] *Der Untergang des Abendlandes,* vol. II, [München, 1972], p. 1186.

[4] Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung,* München, 1908.

[5] René Rémond, *Le XX^e siécle de 1914 á nos jours,* [Paris, 1974], p. 269.

[6] Problemele social-politice asemănătoare şi oferta de soluţii analoage au creat un „vocabular politic" identic în limbajul guvernelor, al parlamentelor şi al mass-media. Fapt care facilitează, la rândul său, comprehensiunea reciprocă.

EXISTĂ O POST-MODERNITATE A EUROPEI MODERNE?

Termenul „post-modernism" este recent, precum însuşi fenomenul ce se vrea a fi denumit astfel şi considerat semnificativ în cultura contemporană.

El se referă prin excelenţă la domeniul literar şi artistic. Pare a fi fost folosit pentru întâia dată în lucrări de acest gen cu începere de prin 1934, şi în chip curent după al doilea război mondial.

Arnold Toynbee, în marea lui sinteză *A Study of History,* îl lansează într-o accepţie mai largă, aceea de nou ciclu de civilizaţie, ale cărui semne s-ar fi conturat de pe la 1875.

Aşa cum este el format, prin compunere, termenul post-modernism sugerează *ab initio* o incertitudine cu privire la conţinutul şi caracteristicile fenomenului pe care vrea să-l traducă. Fiind vehiculat cu predilecţie, cum am arătat, în domeniul literar-artistic, atrage o legitimă interogaţie asupra raporturilor sale cu ansamblul gândirii şi al existenţei sociale. Unul din specialiştii în materie formulează întrebarea în termenii următori: este el oare o inovaţie în cadrul umanismului occidental? În cazul unui răspuns afirmativ: cum i se asociază sau disociază aspectele psihologice, filosofice, economice şi politice pe care le-ar implica?

O ambiguitate e sugerată de termenul post-modernism şi fiindcă el nu şi-a găsit nu nume propriu, prin care să se singularizeze, conducându-l spre o definiţie, ci se raportează la un concept şi la o perioadă culturală care l-au precedat. Prin aceasta, creatorii lui ar vrea, pe de o parte, să semnifice o ruptură cu trecutul, o deschidere spre nou, dar totodată şi acceptarea continuităţii cu ceea ce se neagă, prin depăşire. Îşi conţine astfel, spune acelaşi eseist, propriul său duşman, a cărui abrogare tocmai o proclamă. În fond, agresivitatea sa, amintindu-ne de a avangardei de felurite nuanţe de pe la începutul secolului al XX-lea, nu poate evada din constrângerea unei anumite continuităţi. S-a spus, foarte judicios, că istoria e un palimpsest, iar cultura unei epoci e totdeauna permeabilă faţă de timpul trecut.

S-a mai relevat şi că există un post-modernism radical şi unul moderat. Acesta din urmă nu are intenţia să modifice coordonatele sociale şi spirituale care l-au generat, ci să relegitimeze valorile tradiţionale, aparent discreditate în contemporaneitatea nemijlocită.

Până la încercarea de a-i identifica trăsăturile esenţiale, rămâne valabilă constatarea că nu există nici măcar în sectorul său preferenţial, cel literar-artistic, un consens asupra a ceea ce se înţelege prin el; devine cu atât mai dificilă tentativa de a-l extrapola pe planul devenirii istorice recente a societăţii europene.

Pornind pe urmele numelui său, e necesară începerea investigaţiei de la conceptul iniţial de modernitate, cu aplicare la istoria europeană recentă.

E un truism a spune că, deşi semnalmente ale modernului şi ale modernităţii se recunosc încă la precursorii umanismului, sau în instituţii şi declaraţii de principii politice din Olanda şi Anglia, de o veritabilă şi deplină modernitate a istoriei şi a societăţii europene se poate vorbi numai de la Luminism şi de la Revoluţia franceză. Doar de atunci europenii au crezut consecvent în virtuţile suverane ale Raţiunii, au îmbrăţişat mitul Progresului, au făcut din ştiinţă şi tehnică fundamentele materiale ale existenţei, iar din democraţie – temelia organizării lor politice. Acestea, împreună cu cortegiul reverberaţiilor lor, alcătuiesc imaginea noastră standard

despre epoca modernă. În toate domeniile – în gândire, în mentalitate şi sensibilitate, în practica vieții -, epoca modernă a fost creatoare de valori noi, în care europeanul a crezut şi a fost fascinat de ele chiar şi atunci când le-a pus în discuție. În sensul acesta luată, modernitatea europeană a fost idealistă: şi-a exaltat propriile creații şi performanțe, le-a considerat model pentru întreaga omenire. Nici prin exersarea spiritului critic modernitatea europeană nu şi-a dezmințit apodictica încredere în sine, având la bază gestul insolit de a ridica îndoiala metodică la rang de principiu constructiv, de punct arhimedic de sprijin.

Raportat la modernism, post-modernismul literar-artistic s-ar caracteriza, în primă instanță, prin ignorarea valorilor, prin tratarea lor cu indiferență. Nu consideră posibilă existența unui sistem universal şi omogen de valori şi contestă, ca lipsită de fundament, orice aşa-numită „poziție de principiu".

Odată cu defenestrarea valorilor în general, se petrece acelaşi lucru şi cu conceptul de adevăr, față de care post-modernismul este de asemenea sceptic, cel puțin față de treapta şi de pretenția lui supremă, aceea de „adevăr absolut". S-ar deduce din aceasta că post-modernismul este o concepție a cărei sferă se încrucişează cu a scepticismului contemporan.

S-a emis însă observația că nici un scepticism nu e capabil să anihileze total spectrul valorilor şi Adevărul, fiindcă însuşi actul negării acestora secretează involuntar noi valori, ce rămân o vreme în subconştient.

Într-o altă abordare a aceleiaşi probleme se susține că post-modernismul este o pluralitate de adevăruri contradictorii. El respinge poziția dominantă a vreunuia, precum şi realitatea dualității Bine-Rău. Implicit, această ostentativă indiferență admite că în lumea de azi totul e posibil. Când se doreşte exprimarea „totposibilului" prin limbaj, el se traduce prin teribilisme verbale şi aglomerări de cuvinte încărcate cu pseudosensuri.

Un alt valoros exeget contemporan (Andrei Pleşu) îi consideră pe post-moderni nu atât ca pe nişte avangardişti iconoclaşti, cât ca pe o generație ajunsă la acea limită a reflecției dureros obiective la care ea se interoghează asupra sensului şi valorii culturii înseşi. Printr-o inspirată comparație, îi numeşte pe post-modernişti, din această perspectivă, *alexandrinii* sensibilității moderne. Interpretare care ar înclina cumpăna către postura lor de epigoni.

Nu este deloc simplă tentativa de extrapolare a post-modernismului din universul ideatic şi estetic pur, în cel al gândirii contaminate social-politic, care stimulează felurite forme de acțiune. Între post-modernismul literar-artistic şi eventuala sa manifestare pe plan social-politic distanța nu poate fi decât apreciabilă. Fiindcă prima variantă îi oferă condiția sa ideală: gratuitatea opțiunilor pornite din sine şi considerându-se suficiente lor înşile; pe câtă vreme în cea de-a doua ipostază el nu poate evita încorsetarea din partea unei realități independente de el, - şi concurențiale.

Puțini vor fi cei ce vor tăgădui insolența cu care fenomenul indiferenței față de valori s-a evidențiat în secolul al XX-lea. Au dovedit-o războaiele mondiale şi dictaturile sângeroase, spre a nu invoca decât argumentele cele mai eclatante.

Problema este: pot fi toate acestea catalogate drept fenomene proprii unei perioade socio-politice „post-moderne" a Europei?

Un răspuns se conturează după o analiză a atmosferei generale, a regimurilor, sistemelor şi chiar conflictelor care au urmat pe continent după Revoluția franceză. Se constată că ele s-au menținut în apropierea respectului față de valorile umane fundamentale, față de principii, față de convenții. Eliminând din calcul războaiele, care şi ele au fost mai umane, măcar pentru că n-au avut la dispoziție mijloacele de distrugere de mai târziu, rămâne valabil faptul că în Europa veacului al XIX-lea, cea de până la hotarele Imperiului țarist şi ale celui otoman, n-au fost cunoscute genocidul, lagărele de concentrare, măsluirea justiției şi minciuna sistematică în scopuri politice. Într-un spațiu geografic apropiat existau între state, persoane şi partide confruntări de idei privitoare la programe şi metode de guvernare. Dar în subtextul confruntărilor de pe palierele superioare, ele se reduceau, în ultimă instanță, la un număr de principii comune sau înrudite. Absolutismul lui Metternich nu a fost, orice s-ar crede, aşa de îndepărtat de liberalismul britanic, pe cât vor fi hitlerismul sau stalinismul de concepția democratică occidentală. Spre deosebire de atmosfera din secolul al XIX-lea, sistemele menționate ca fiind în opoziție în secolul al XX-lea ilustrează existența şi oarecum „normalitatea" pluralității de adevăruri contradictorii, obnubilarea – pe o vastă suprafață a scenei politice – a deosebirii dintre Bine şi Rău. De unde a rezultat că totul a devenit posibil, până la ultimele limite ale erorilor, cruzimilor şi ridicolului.

Realitățile sociale şi politice, atitudinile etice şi intelectuale de după 1914-1918 par mult deosebite de acelea din „modernul" veac al XIX-lea. Cu toate acestea, la o cercetare mai atentă, ele se vădesc a le urma şi par, până la urmă, a fi o dezvoltare a lor, prin negație.

Expresia „dezvoltare prin negație" nu e o aluzie la rigida dialectică hegeliană, ci verificarea unui fapt relevabil independent de vreo schemă preconceptă a gândirii. S-a afirmat – nu fără temei – că estomparea interesului pentru valori este printre consecințele neprevăzute ale liberalismului din secolul al XIX-lea. Fiindcă acesta propovăduieşte instaurarea individualismului, atomizarea societății, debilitarea liantului social supra-şi interuman şi a valorilor morale cu aură nomotetică. Într-o ordine apropiată de idei s-a mai constatat, nu fără îngrijorare, că aceleaşi efecte s-au instalat în articulațiile lumii occidentale contemporane, - supradezvoltate şi supratehnicizate, incapabilă a se opune, pe baza unei etici coerente, invaziei de fenomene antisociale.

În ultimul deceniu, cele ce s-ar putea identifica drept simptome de post-modernitate a Europei poartă amprenta profundei divizări a continentului, între 1945-1990. O divizare care a însemnat una din cele mai teribile crize din istoria sa, aducându-l până în pragul riscului anihilării, dacă n-ar fi intervenit forța Statelor Unite, în ariergarda cărora a trebuit să se alinieze, ca preț la salvării.

Mondializarea proceselor lumii contemporane nu a reuşit să absoarbă Europa. Dimpotrivă, s-ar părea că modelul căii *sale* spre unitate se impune atenției lumii, cel puțin ca un studiu de caz. Bruxelles şi Strasborg sunt tot mai mult în avanscena evenimentelor, în comparație cu New York şi cu prăfuita Organizație a Națiunilor Unite.

Europa mai este încercată în momentul de față de acea incertitudine tipic post-modernă a pluralității aparent ireductibile a adevărurilor. O trăieşte în prelungirea competiției dintre factorii interni de integrare şi de disoluție – poate mai bine spus de rezistență la integrare -, factori fie moşteniți, fie împinşi înainte de ea.

Impactul nivelator al progresului tehnico-material, afirmarea unei limbi internaționale de comunicare, a unui vocabular politic comun, a unei psihologii colective ce tinde spre o unificare a reacțiilor comportamentale de grup, sesizabilă mai ales la tineret, noianul de tratate şi de convenții, pregătind integrarea, se mai află în dispută cu tradițiile istorice naționale, cu accentuarea diferenței de nivel economic între Vest şi Est, cu un profund, dar subestimat sentiment de frustrare şi de repaus în țările de la răsărit de fosta „cortină de fier", prin care subconştientul acestor popoare (şi nu doar el …) răspunde catastrofei anulării libertății şi independenței în care au fost aruncate după 1945, negociate fiind fără notă de inventar.

Post-modernitatea Europei este, până la urmă, o realitate – dar una care se descoperă numai prin raportare la perioada de dinainte de 1914. Ea se caracterizează ca o stare de incertitudine, de labilitate în planul obiectiv cât şi în cel subiectiv de confruntări interioare, de dureroase şi umilitoare contraste zonale, de traume sufleteşti încă nevindecate, de încercări de a construi o nouă identitate comunitară, asupra perspectivelor căreia e încă prematur a ne pronunța, altfel decât prin celebrele cuvinte pe care Platon le atribuise încheierii apologiei lui Socrate, după ce se pronunțase sentința finală: „Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu ştie nimeni altcineva, decât singur Zeus".

EUROPA CENTRALĂ: ÎNTRE REAL ŞI IMAGINAR

Una din temele speciale de comunicări şi discuții înscrise în programul Congresului Internațional de Ştiințe Istorice de la Oslo (6-13 august 2000) s-a intitulat *Europa centrală, unitate şi diversitate.* Ea a fost susținută prin contribuțiile unor istorici din Austria, Germania, Franța, SUA, Italia, Ungaria, Slovacia, România şi Slovenia – specialişti cunoscuți în problema respectivă.

Punerea ei în discuție a însemnat mai mult decât aceea ce se enunța prin subtitlu: n-a fost numai alternativa *unitate – diversitate,* ci şi aceea a *existenței sau non-existenței* reale, concrete, a conceptului de Europă centrală.

Numeroşi istorici de renume au considerat că acest concept este prefigurat în ideile şi acțiunile lui Metternich, din anii următori Congresului de la Viena.

Format în spiritul secolului Luminilor, cancelarul austriac era adeptul principiului echilibrului de forțe pe plan internațional. În acest principiu el vedea, împreună cu mentorii săi, o extrapolare a mecanicismului dominant în ştiința secolului al XVIII-lea.

În spațiul ce gravita în jurul Vienei şi revenea mai direct responsabilitățile sale, Metternich vedea „o unitate geografică şi politică, o individualitate apărată de două puteri centro-europene" (Heinrich von Srbik). Acestea erau Austria şi Pusia. Alianța lor strânsă reprezenta garanția securității interne şi externe a centrului continentului, amenințat pe ambele sale flancuri – cel estic şi cel vestic.

Se prefigurează încă din acest stadiu embrionar temerea de expansionismul rusesc (dar şi de revanşa unei Franțe ce-şi demonstrase, sub Napoleon, puterea). Până aproape de zilele noastre, pledanții pentru o unitate politică definită, instituționalizată, a unei Europe centrale, a unei statalități danubiene, vor fi mereu îndemnați în atitudinea lor de gândul de a crea un obstacol eficient în calea colosului de la răsărit.

Metternich a socotit că realizarea acestei unități central-europene, cu toate corolarele ei, s-ar fi putut întemeia pe formula federalizării. Austria – o federație de posesiuni „istorice". Europa centrală – o federație de state suverane. Europa – un sistem federativ bazat pe principiul egalității marilor puteri.

„O idee cu adresă în viitor, care-l aşează pe Metternich în rândul marilor oameni de stat" (Hugo Hantsch). Natural, aprecierea istoricului austriac vizează principiile, nu metodele politice ale lui Metternich. Or, la nivelul principiilor, mulți excelează …

Revoluțiile de la 1848 au eliminat componentele reprobabile ale sistemului lui Metternich şi al Sfintei Alianțe, dar au menținut deschisă, în noi variante, problema structurilor politice inter- şi intrastatale în centrul continentului.

Atunci s-a profilat distinct opoziția dintre Germania Mare – unificarea națională înglobând *şi* Austria – şi Germania Mică – acelaşi deziderat, dar *fără* Austria. Prima formulă, dacă s-ar fi realizat, ar fi determinat gravitarea spațiului centro-european înspre Berlin şi înspre axa economică Rin-Ruhr. Cea de-a doua, care se va înfăptui prin politica lui Bismarck, a fost veritabila generatoare a noțiunii şi a problemei de „Europă centrală", delimitată *grosso modo* prin granițele monarhiei habsburgice. O delimitare departe de a fi fost acceptată de învățații din felurite tagme, aplecați asupra evoluției şi caracteristicilor acestui spațiu.

Până la începutul secolului al XX-lea, organizarea şi reorganizarea sa au făcut obiectul preocupărilor şi scrierilor a numeroşi autori de marcă: baronul Eötvös Jozsef, Ilja Garašanin, Kossuth Lajos, Karl Renner, Teleki László, Adam Czartoryski, Aurel C. Popovici ş.a. Evident, proiectele cuprinse în eseurile politice ale acestora se adresau Monarhiei dualiste, aflată într-o vizibilă instabilitate internă şi contestată pe plan politic şi social de naționalitățile din cadrul ei, ca şi de spectrul partidelor, dinspre centru până la extrema stângă, reprezentată atunci de social-democrație.

Întreaga literatură, care a instaurat cu toate drepturile, în istoria modernă a continentului, capitolul „Europa centrală", a oscilat între soluția federalizării şi cea a statelor naționale.

În 1915 a apărut, la Berlin, lucrarea intitulată *Mitteleuropa,* care a asigurat o întinsă notorietate autorului ei, Friedrich Naumann.[1]

Recitită astăzi, ea nu mai impresionează atât cât la data apariției. Şi-a pierdut actualitatea, cel puțin din punctul de vedere al motivației sale, ce îşi relevă cu uşurință caracterul politic şi economic interesat, în serviciul Germaniei, determinat de presimțirea deznodământului nefavorabil al primului război mondial.

Naumann (catalogat astăzi ca liberal) era apropiat cercului de mari industriaşi din care făceau parte Albert Ballin, Robert Bosch, Hugo Stinnes, Walter Rathenau[2], dar şi sociologii Max Weber şi Gustav Schmoller, sau economistul Hjalmar Schacht, care va colabora cu nazismul, cu destulă iscusinţă însă, pentru a nu se compromite iremediabil (la Procesul de la Nürnberg va fi achitat).

Aceştia au intuit faptul că războiul se va prelungi şi că are perspectiva de a se încheia, în cel mai bun caz pentru Germania, cu un „meci nul". Blocada navală engleză, precum şi condiţiile previzibile ale păcii viitoare interziceau, ori aveau să micşoreze accesul economiei germane pe piaţa mondială, extraeuropeană. În consecinţă, trebuia căutată din vreme o reorientare a direcţiilor şi relaţiilor acestei economii, ceea ce nu putea să însemne altceva decât o „integrare economică" a unui spaţiu central-european, dominat de Germania.[3] Soluţie ce presupunea şi un anume gen de mai strânsă cooperare politică, sun egida aceleiaşi mari puteri.

La timpul său, Naumann s-a apărat de acuzaţiile de pangermanism. Într-adevăr, ideea sa nu avea o întemeiere ideologico-politică stridentă, ci, aparent, numai una practică. Privită însă retrospectiv, ea ar fi dus cam la acelaşi efect, al unei hegemonii germane de la Rin până, eventual, la Marea Neagră, susţinută însă cu alte argumente decât ale pangermaniştilor.

Capitolul economic al cărţii, pe lângă că este, în prezent, total depăşit în datele sale statistice, mai apare şi destul de inconsistent, în raport cu cerinţele unor analize economice riguros ştiinţifice.

Ceea ce s-a observat atunci puţin, sau deloc, de către exegeţii atraşi de deschiderea constructivă a lucrării, a fost prudenţa cu care Naumann a condiţionat perspectivele politico-economice preconizate.

El sublinia că pentru o Europă centrală e necesară o nouă conştiinţă istorică, elementele economice nefiind suficiente. „Orice nouă imagine comunitară – scria el – trebuie să se nască în sufletul oamenilor".[4] Recunoştea că „tipul uman central-european nu este încă format, ci doar în formare" şi mai lansa acest „bon mot": „spre a prinde contur, Europa centrală are nevoie de o toleranţă conservatoare (faţă de trecut) şi de una liberală (faţă de viitor)".[5]

Consecinţele politice ale primului război mondial au determinat schimbări în abordarea problemei unei Europe centrale.

Pentru un timp, din Germania, înfrântă, nu s-au auzit voci care să încerce a o menţine în atenţie. Când ele se vor relua, se vor distanţa de concepţia lui Naumann, acuzat că „îi lipsea instinctul omului de stat pentru funcţia productivă a puterii".[6] Această „funcţie productivă" a suscitat, în viziunea istoricilor şi politicienilor nazişti, conceptul de Europă centrală ca un „spaţiu al destinului german". Formulă drastic premonitorie, în 1937 când a fost lansată, în lumina a ceea ce se va întâmpla cu începere din martie 1938: „Anschluss-ul", anexarea regiunii sudete şi curând după aceea a întregii Cehoslovacii, ocuparea sau subordonarea economico-politică a statelor din sud-estul continentului.[7] În fapt, această „resuscitare" a anulat orice individualitate a Europei centrale, dizolvând-o brutal în creuzetul „Marelui Reich".

Pentru Austria, Europa centrală s-a identificat, după 1918, mai mult decât înainte, cu Imperiul destrămat. Ea a devenit o imagine nostalgică. Deşi fără explicite conotaţii revendicative, istoria şi literatura i-au descoperi

întruna calități de neînlocuit, cântate în surdină de corul defetismului ce discredita din interior sistemul tratatelor de pace din 1919-1920.

Țările zise „succesorale" ale monarhiei habsburgice au încercat, după 1918, printr-o colaborare între ele, să prevină tentativele de revizuire a tratatelor şi pericolul instabilității în zona central-europeană. Exemplul cel mai cunoscut a fost al Micii Antante, încheiate între Iugoslavia, România şi Cehoslovacia. Ea a fost însă numai o alianță defensivă, neajungând la o integrare mai strânsă, care ar fi dus gândul spre o afinitate cu vechea imagine de Europă centrală.

Cunoscuții oameni politici cehi Milan Hodža şi Eduard Beneš au mers mai departe, evident doar în proiecte, preconizând o uniune sau o confederație a statelor central-europene.

Din partea maghiară, dând pe alocuri la o parte faldurile agitate ale literaturii revizioniste, s-au auzit şi glasuri mai realiste, preconizând- cel puțin între Austria, Cehoslovacia şi Ungaria – o uniune economică, vamală, monetară şi de trafic, atrăgând eventual Polonia şi Bulgaria.[8] S-a mai vorbit şi de oportunitatea unei conferințe central-europene permanente, în cadrul Ligii Națiunilor.

După ce, între 1938-1945, Europa centrală a fost anihilată, ca posibilă individualitate, prin integrarea forțată în „spațiul vital" german, anii 1945-1989 au obnubilat-o din nou, aruncând-o după cortina de fier a sovietizării.

Dar din 1956 (revoluția din Ungaria şi frământările din Polonia) şi mai ales din 1968 (primăvara şi apoi toamna, cu vânt de stepă, de la Praga), Europa centrală a fost proiectată din nou în publicistica politică occidentală şi a diasporei est-europene, ca un „concept disident". Redescoperirea ei echivala cu o denunțare (timidă) a nefirescului instaurării strivitoarei dominații sovietice peste țări şi națiuni având străvechi tradiții proprii, istorico-politice şi culturale. Cu conştiința culpabilizată de zbaterea acestora pentru a-şi redobândi libertatea, Occidentul a început a îndrepta o privire, deşi încă destul de împăienjenită, către copiii abandonați ai Europei.

Mircea Eliade îi ținuse încă din 1952 această predică în pustiu: „Popoarele de dincolo de cortină nu se simt mai solidare între ele, decât se simt cu restul Europei. Această vastă regiune… este organic legată de Occident. Dunărea este …fluviu european. Orientul şi Occidentul Europei sunt, economiceşte, complementare.

La fel ca în Occident, nicăieri în Orientul Europei nu există o solidaritate unică şi exclusivă. Românii se simt solidari cu popoarele balcanice, datorită ortodoxiei şi moştenirii comune bizantine, dar şi cu națiunile de origine latină din Occident."

De la 1989 încoace Europei centrale, sub pana şi prin graiul celor ce stăruie să o cultive, pare a i se împrumuta iarăşi un veşmânt de o culoare specifică. Ea serveşte delimitării discrete a țărilor care se vor favorizate de Uniunea Europeană şi de NATO, în comparație cu cele cărora li se contestă realizarea unor criterii de performanțe economico-politice, compatibile cu nivelul occidental, ori sunt considerate de-a dreptul ca inamici publici.

Datelor probatorii ale acestui decalaj li se mai adaugă şi argumentul confesional, prin care se pune hotar între lumea catolică şi cea ortodoxă – un hotar ce lasă în afara „Europei de drept" Serbia, Bulgaria şi, fapt

deranjant pentru noi, România de la est şi sud de Carpaţi, absorbind în schimb Transilvania în lumea catolico-protestantă. Argumentul e relevat de publicistul polonez Krisztof Pomjan – aparent fără intenţie răuvoitoare faţă de alţii, cel mult aceea de a pleda mai apăsat cauza „occidentalismului" Poloniei – şi de cunoscuta lucrare a lui Huntingdon, autor care, la fel cu mulţi din categoria lui, reuşesc să acceadă la notorietate datorită caracterului voit şocant al ideilor lor.[9]

Oricine poate explica acestor „originali" că în ziua de astăzi apartenenţa confesională a unor colectivităţi nu mai reprezintă o notă diferenţială, cum fusese ea în evul mediu. Factorii catalizatori se identifică în prezent în altă sferă. Germanul e german, indiferent dacă e catolic sau protestant, maghiarul – maghiar, peste confesiunea sa eventuală, catolică, reformată (calvină) sau unitariană; românul e român, fie el ortodox, romano-catolic sau greco-catolic ş.a.m.d. Nuanţele pe care le comportă în zilele noastre apartenenţa confesională sunt puţin relevante pentru structura etnică şi politico-naţională.

Dar până la urmă revenim la alternativa iniţială: Europa aceasta centrală a fost, sau mai este o realitate obiectivă, ori numai o imagine a istoriei şi a politicii – una din multele câte se creează, ca o etichetă comodă, sub care se pot inscripţiona variate sentinţe?

Dilema e legitimă, deoarece în jurul acestui concept nu s-a realizat nicicând un consens, aşa cum a putut să pară din schiţa simplificată a dezvoltării sale lineare, întreprinse mai sus. Dimpotrivă, între specialişti din diverse domenii, prevalează divergenţe şi discuţii în contradictoriu.

Nu există un acord asupra limitelor geografice ale Europei centrale şi asupra criteriilor după care să se fixeze aceste limite. Unii le extind, alţii le restrâng, alţii, în fine, le deplasează pe cu totul alte coordonate decât cele pe care, de bine de rău le-a acceptat până acum cam toată lumea.[10]

Se ezită între denumirile de Europă centrală, Europă central-răsăriteană, sau spaţiu dunărean.

Se confruntă păreri asupra factorilor formativi ai popoarelor din acest spaţiu, asupra eficienţei sau ineficienţei lor. S-a afirmat, de pildă, că peisajul centro-european, sau dunărean, ar fi animatorul subiacent al unui spirit comun.[11]

E curios că asemenea opinii, de sorginte nebulos romantică, sunt afirmate recent, cu uşurinţă, fără vreun demers, dacă nu la datele ştiinţei, măcar la resorturile matricei stilistice, intuite şi dezvoltate de un Frobenius, Spengler sau Blaga.

În fond, spaţiul central-european, de la Alpii Tirolului, trecând prin câmpia maghiară şi prin zona deluroasă a Croaţiei, Slovaciei şi Transilvaniei este de o diversitate greu de acomodat rolului de generator al unei spiritualităţi comune.

Despre popoarele de atâtea ori înşirate de istorie şi de politică – austrieci, cehi, slovaci, maghiari, croaţi, români, polonezi, ucraineni – s-a afirmat ori că au fost fideli supuşi ai monarhiei habsburgice, şi nu cum le arată literatura lor naţionalistă, ori aprigi adversari ai aceleiaşi, contrar celor spuse în literatura cu tentă nostalgică. În fapt, aceste poziţii extreme au, ambele, o cotă de conţinut real. E o greşeală a le absolutiza prin generalizare. Individual, ca şi în grup, s-a trăit de către aceste popoare sau naţiuni, în epoca modernă, un proces – chiar o

dramă – a dedublării conştiinţelor, între tendinţele politice integratoare, drapate tot mai frecvent în formula federalizării spaţiului politic central-european, şi speranţele înfăptuirii statelor naţionale.

De la 1918 până astăzi, în acest spaţiu s-au întrepătruns declaraţiile şi actele de amiciţie, cu suspiciuni reciproce şi cu sentimente rezervate sau ostile.

În nici un cadru istoric experimentat în ultimele două secole – habsburgic, plurinaţional, sovietizant sau post-comunist – nu s-a verificat maturizarea stabilă a unei afinităţi spiritual-politice cu promisiuni comunitare, a popoarelor central-europene. Ceea ce nu vrea să însemne că drumul ar fi închis.

S-a mai susţinut că, pe tărâm cultural, Europa centrală s-a caracterizat printr-un spirit echilibrat, opus radicalismului ideologic şi politic afirmat în Occident şi în Rusia. De asemenea, că ea a fost sediul majorităţii curentelor novatoare în ştiinţă, gândire şi arte, ce vor marca secolul al XX-lea.

Sunt iarăşi doar adevăruri relative. Naţionalismul virulent, antisemitismul, acţiuni anarhiste n-au lipsit din lumea politică central-europeană, nici chiar din reputat toleranta Vienă. Cât priveşte curentele novatoare, - să numim, la alegere, psihanaliza, structuralismul, muzica dodecafonică – ele au apărut, e adevărat, în mediul vienez şi praghez. Dar puteau să apară şi altundeva, şi semnele lor au existat, fiindcă în mentalitatea colectivă din pragul secolului al XX-lea se crease o disponibilitate pentru concepţii noi.

Kafka n-a ********** ********** **********

În detrimentul elanurilor nostalgice, un fapt apare evident în clipele de față: dacă odinioară o „Europă centrală" se contura, concret, pe structura monarhiei habsburgice, ea nu mai este – după 1918 şi 1945 – decât o idee, un produs al imaginarului retrospectiv. E întreținută de criza neo-naționalismelor, pentru care se consideră că ar putea servi drept antidot; de presiuni externe – politice sau economice – cum a fost până recent sovietizarea, sau cum se anunță dirigismul voalat al Comunității Europene şi al NATO.

În ultimă instanță, ea pare a fi cel mai nimerit exprimată de definiția elegantă, adoptată de mai mulți autori: „O comunitate de destin, în perioade de criză".

Mai importantă decât existența evazivă (în prezent) a unei Europe centrale ca entitate diferențiată în peisajul vechiului continent, este acceptarea ideii că, reală sau imaginară, ea nu poate fi detaşată de modelul spiritual european, de ansamblul acestuia. Ne gândim în special la epoca mai recentă, în care a devenit bine marcată osmoza între diferitele regiuni ale acestei Europe globale, adesea uitate şi de tot atâtea ori redescoperite.

Cu modelul gândirii şi sensibilității europene şi, prin mijlocirea sa, cu modelul întregii lumi civilizate, cetățenii spațiului central-european împărtăşesc, într-adevăr, o „comunitate de destin" – sentiment dezirabil a fi legitimat de toți oamenii conştienți, întruniți dinspre oricare parte a orizontului politic.

[1] 1860-1919, om politic, publicist, deputat în Reichstag şi membru marcant în adunarea constituantă de la Weimar.

[2] Reprezentând, în ordine, linia de navigație Hamburg-Amerika, ramuri ale electronicii, trustul renan al cărbunelui, AEG.

[3] Deja în septembrie 1914, într-un memoriu către cancelarul Bethmann-Hollveg, Walter Rathenau insista asupra necesității reconsiderării structurii şi relațiilor externe ale economiei germane, orientându-le spre continent. Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action, 1815-1945,* The Hague, 1955, p. 139.

[4] *Op. cit.,* ed. 1916, p. 31.

[5] *Ibidem,* p. 57-58.

[6] Henry Cord Meyer, *Op. cit.,* p. 336.

[7] Dar încă în 1926 un autor german îşi intitula un roman: „Volk ohne Raum" [Popor fără spațiu], ceea ce spunea destul celui în stare să priceapă …

[8] De o mai largă audiență s-au bucurat lucrările lui Hantos Elemér, jurist şi economist, sau ale încă şi mai cunoscutului Németh László. A se compara cu ceea ce s-a încercat recent de către „grupul de la Višegrad".

[9] Anatole France ironiza odată: „Ca dovezi, actele false fac mai mult decât cele autentice, mai întâi pentru că au fost făcute anume pentru nevoile cauzei." „… Dovada cea mai bună e să n-ai dovezi. Aceasta este singura care nu se mai discută."

[10] De ex. în spațiul polono-baltic (!?). Fernand Braudel, în fața acestor incertitudini, a lansat butada: „Europa centrală este marginea occidentală a Europei de Est şi cea răsăriteană a Europei de Vest".

[11] Heinrich Drimmel, *Der Donauraum und seine Zukunft,* in *Donauraum-gestern, heute, morgen,* Wien, Frankfurt, Zürich, [1967], p. 175 şi urm.

DINCOLO DE HOTARUL ISTORIEI

UMANISM ŞI ŞTIINŢĂ ÎN UNIVERSITATEA CONTEMPORANĂ

Universitățile, la fel ca Academiile sau cu alte societăți savante, cunosc, de mai bine de un secol, prefaceri adânci în activități şi în metode, în organizarea internă şi în relațiile lor cu societatea. Ele îndeamnă la mai multe reflecții, printre care şi la evaluarea prefacerilor menționate, în scopul mai deplinei conştientizări a rosturilor unei instituții de înaltă ştiință şi cultură în complexa lume contemporană.

Fenomenul care a marcat cel mai intens viața universitară în vremurile mai recente a fost deplasarea obiectivului principal de interes al cunoaşterii de pe universul uman pe explorarea celui fizic. Altfel spus, universitățile s-au adaptat irezistibilului marş al spiritului ştiințific.

Declinul „umanităților" atrage cu atât mai mult atenția în cazul acelora care îşi descoperă antecendente în tradiția colegiilor medievale şi în educația clasicizantă, ce a îndeplinit în conştiința românească şi rolul de a fundamenta crezul național.

Cu toate acestea, procesul de reechilibrare a ponderei domeniilor frecventate de actul cognitiv a fost înregistrat şi acceptat de lumea universitară – cu, sau fără regrete, - deşi asupra formării intelectuale şi morale a generațiilor de azi şi de mâine fenomenul prezintă o cotă de gravitate şi comportă consecințe mai întinse decât se întrevăd la o primă privire.

Marginalizate oarecum de copleşitorul progres tehnico-ştiințific din lumea contemporană, reduse la un fel de lux intelectual – deliciu, de nu cumva capriciu al unei minorități elitare, paseiste, - disciplinele umaniste n-au dezarmat, ci îşi caută şi regăsesc permanențele, fie pe aceleaşi, fie pe alte planuri decât ale tradiției lor milenare.

Acum aproape 30 de ani, preşedintele de atunci al Academiei Italiene dei Lincei, într-o alocuțiune intitulată *Umanesimo e scienza moderna*[1], constată şi el invazia, altminteri necesară şi benefică, a ştiinței şi tehnicii în lumea de azi. Necesară şi benefică pe de o parte, dar concurând cu severitate nu numai disciplinele socio-umane în învățământ, ci implicit şi sentimentele şi concepțiile ataşate în de obşte conceptului general de „umanism".

Acelaşi fenomen – continua alocuțiunea din care cităm – este promotorul tendințelor de specializare în demersul cunoaşterii, ceea ce determină o pierdere progresivă din vedere a unității sale la nivelul instanțelor ultime, unitate care realizează veritabila ştiință, în elevația şi deopotrivă în profunzimea actului ei creator.

Viziunea umanistă asupra lumii a depăşit stadiul contestatar, cu lamentații ce par astăzi naïve la adresa irupției ştiinței şi tehnicii în spațiul umanului. Ea nu mai respinge această realitate, ci încearcă să-şi redefinească rolul în cadrul ei.

Acest rol ar putea să rezide în misiunea de asimilare şi integrare a uriaşei cantități de date acumulate de ştiințe într-o structură unificatoare, într-o viziune unitară asupra lumii şi a destinului uman. Acțiune ce ar restabili şi menține legăturile dintre complicatele şi dispersele ramificații ale cunoaşterii actuale, care nu sunt, totuşi, decât „ramuri ale aceluiaşi arbore".

Sugestia nu este nouă. Filosofia sistemică, începând cu Aristotel a postulat adeseori un punct de convergență a cunoştinţelor despre natură şi viaţă, în care s-a complăcut a se plasa ea însăşi. În anii recenți ideea pare a fi reactualizată cu nouă insistență. Dovadă apariția ei repetată în luări de poziție a numeroşi exponenți ai gândirii academice. Un fost preşedinte al Universității statului California scria în 1963 că umanismul e presupus a promova aderența între instituțiile ştiințifice – universități, academii ş.a. – cu societatea ambientală, fapt care constituie o condiție de bază a activității intelectuale în lumea contemporană.

Într-o ordine de idei tangentă la cea dezvoltată până aici, universităților şi tuturor sălaşelor de cultură li se atribuie în prezent, de către toți care discută asupra rolului lor, o ineluctabilă responsabilitate socială.[2]

Este cu totul evident că astăzi, în prezența fisiunii nucleare şi a ingineriei genetice, ştiințele nu se mai pot declara neutre în raport cu consecințele cercetării şi rezultatelor lor.

Dar nici disciplinele socio-umane nu mai sunt scutite de o certă responsabilitate socială. Anchetele sociologice şi concluziile lor, propunerile de modele de dezvoltare economică, ideile lansate de diverse filosofii şi sisteme politice pot avea – şi faptele s-au văzut în ultimele decenii – un impact primejdios la nivelul deciziilor, iar prin efectul acestora – asupra destinului societății în ansamblu, sau într-o mare parte a ei.

Atenție pe acest plan este de acordat istoriei, care de-a lungul timpului a fost adesea instrument de încurajare şi justificare a unor aberații politice. Şi această vocație a ei nu e nici pe departe epuizată. După cum se exprima un participant la un colocviu desfăşurat sub auspiciile UNESCO, istoria s-a complăcut în a fi o „pedagogie polemofilă" care, prin agresivitatea ei, a contribuit la „extirparea rădăcinilor păcii" din spiritul uman.[3]

În anii noştri, în care pentru întâia dată în acest început de mileniu se conturează înlăturarea cortinelor ideologice şi speranța unei reale solidarități şi cooperări a întregii omeniri, istoria e chemată să se afirme ca agent al unei cunoaşteri lipsite de prejudecăți față de „celălalt", opunându-se izolaționismului etno-politic, egoismului naționalist şi cultivând în schimb sentimentul universalității.[4]

Înainte cu vreo şapte decenii, într-un moment în care de asemenea se înfiripau speranțe de pace şi cooperare internațională, deşi ele erau departe de condițiile ce par a li se oferi astăzi, Dimitrie Gusti apela la o formulă de colaborare mai activă a societăților savante din lumea întreagă. Reluând o idee a lui Leibniz, se întreba dacă n-ar fi fost posibilă şi oportună crearea unei Academii Internaționale, cu rostul de a realiza o superioară concentrare a capacităților intelectuale ale omenirii şi de a angaja oficial ştiința şi cultura în procesul de consolidare a climatului de pace şi de înțelegere în lume.

Ideea n-a fost, nici în pragul veacului „Luminilor", nici în euforia stârnită de începuturile experimentului Societății Națiunilor, şi n-ar fi, probabil, nici astăzi, uşor de înfăptuit. Şi poate că nici n-ar fi atât de eficientă cum ar părea după un prim enunț. Permanent valabilă rămâne însă esența ei: năzuința şi utilitatea apropierii între elitele intelectuale din lumea întreagă, pentru a le înlesni atât împlinirea țelurilor lor ştiințifice şi culturale, cât şi acea responsabilitate socială, implicând ideea de angajare față de destinul omenirii.

Din rădăcinile indelebile ale spiritului umanist, ale cărui seve universitatea nu pregetă să le absoarbă mereu, îşi extrage viabilitatea şi actualitatea idealul libertății gândirii, cadrul „sine qua non" al oricăror reale performanțe intelectuale.

Universității, acest ideal i-a fost trasat încă din antichitate, printre altele prin cuvinte ca ale lui Cicero despre caracteristicile Academiei Ateniene, ai cărei membri socoteau de datoria lor: „a nu interveni niciodată în judecata cuiva, a aproba ceea ce pare mai probabil, a compara diferitele opinii, a vedea ce poate fi susținut de o parte și de alta și a lăsa pe ascultătorii fiecăreia liberi să judece singuri, neavând pretenția să dogmatizeze”.[5]

Trăim în prezent momente de febră a înnoirilor, tinzând a construi punți peste care să păşească alinierea Universităților noastre la standardele celor europene.

Ideile asupra cărora am insistat au dorit să sublinieze că înnoirile pretinse de areopagul înțelepților continentului nu rezidă numai în număr şi titluri de discipline, în ore pe unitatea de timp, ci aproape în exclusivitate în *calitatea* realizării tuturor acestora, în acel conținut inconfundabil al spiritului universitar, care formează oameni de cultură şi savanți, cât şi, sau mai ales, caractere. „Trăim într-un secol suprasaturat cu idei superflue, fără a le avea pe cele necesare.”[6] – e o sentință adaptabilă lumii noastre agitate.

Înnoirea veritabilă va trebui deci să fie în primul rând una interioară, începută printr-o meditație asupra rosturilor fundamentale ale universității în viața generațiilor care se apropie de ea cu speranțe şi cu venerație, într-o lume ce se vesteşte ea însăşi deschisă spre mari înnoiri.

Termenul „meditație”, pe care l-am pronunțat cam în treacăt, ne face însă să ne amintim de sentința rostită de un mare scriitor din vremile mai noi, şi să încheiem cu ea:

„Dacă nu veți gândi asupra viitorului, nu veți putea avea nici unul!”[7]

[1] Enrico Cerulli, *Umanesimo e scienza moderna,* Roma, 1973.

[2] Clark Kerr, *The Uses of the University,* citat de Derek Bok, *Beyond the Ivory Tower,* Cambridge Mass and London, /1982/, p. 1.

[3] Mohammed Allal Sinaceur, *L'histoire à l'UNESCO,* în *Etre historien aujourd'hui,* /Paris/, 1988, p. 14.

[4] René Rémond, *Le XX^{eme} siecle…,* p. 10.

[5] *Ciceronis Academicorum Liber Primus,* I. 4.

[6] *Pensées* de J. Joubert, Paris, 1909, p. 215.**********i, ori sãvâr^{o}i, ceea ce tu nu socote^{o}ti bun …”

PYTHAGORAS

A fost în viața societății o perioadă în care evenimentele trecutului erau conținute vag, simbolic, în incantații religioase, în practici magice, în mituri, în expresii incipiente ale artelor figurative ş.a. În cadrul acestor manifestări ale „spiritualității” umane primitive, trecutul era o prezență neintenționată; el nu era scop în sine, nu era chemat ca obiect al cunoaşterii, independent de o finalitate practică.

Treptat, trecutul a prins a concentra asupra lui curiozitatea de „a şti". Apelul la el a fost conştientizat, dobândind o semnificaţie mereu mai conturată, îndeosebi după ce cunoaşterii sale au început a i se atribui efecte presupus utile orientării omului în viaţa sa imediată, sau în viitor.

Evocarea conştientă a trecutului, asociată cu descoperirea de semnificaţii ale sale pentru existenţa umană a însemnat, în fapt, naşterea istoriei, ca reflectare mentală a istoriei reale, obiective. În acest context, termenii „conştient" şi „conştiinţă" sunt luaţi în accepţiunea psihologică, în care ei reprezintă componente ale oricărui act de cunoaştere.

O treaptă ulterioară a rolului conştiinţei cognitive în constituirea istoriei a fost atinsă în etape în care trecutul nu doar s-a înregistrat şi relatat, ci a început a fi şi verificat; când s-a voit a cunoaşte nu simplaminte trecutul, factual, brut, ci a se decanta *adevărul* faptelor, din noianul lor, adesea confuz şi contradictoriu. Dorinţei de a cunoaşte i s-a alăturat spiritul reflexiv şi critic.

Este momentul din care conştiinţa cunoscătoare devine, din receptoare a celor întâmplate, o instanţă de legitimare a acestora. În mecanismele psihologice ale actului cunoaşterii, ea introduce o selecţie, o sistematizare, o „cunoaştere de gradul al doilea", şi elaborează – iniţial empiric – o metodologie de decriptare a verosimilului şi a realului, în vălmăşagul percepţiilor evenimentelor din trecut.

Din agent al genezei istoriei, conştiinţa (critică) devine suport al ridicării ei la treapta de ştiinţă.

Adevărul este un concept presupus neutru în raport cu subiectivitatea umană. Dar procesul descoperirii sale comportă implicaţii etice, care apar în contactele conştiinţei cu istoria. Aspiraţia de a identifica Adevărul, a-l separa de eroare şi a-l opune acesteia se întemeiază, involuntar, şi pe spontane criterii etice. Ele introduc în istoriografie dilema alternativei dintre obiectiv (cerinţă ideală) şi subiectiv, în cercetarea, înţelegerea şi scrierea istoriei.

Vreme de sute de ani, istoriografia n-a sesizat latenţa dilemei, faptul că ea – conştientizată – ar fi putut deveni o problemă crucială de concepţie şi metodă. Pentru istoriografia de până în secolul trecut, obiectivitatea era considerată drept unica ei ipostază, singura şi sigura opţiune a istoricului în contextul unei opere serioase, care elimina prin definiţie falsificările involuntare ori deliberate, ce aveau să fie negreşit denunţate, mai curând sau mai târziu, prin intervenţia justiţiară a criticii. Nimeni nu-şi dădea seama, „illo tempore", de pluralitatea sistemelor de valori la care istoricii raportau cu seninătate faptele, declarându-le totuşi drept obiectiv adevărate. Prizonieri ai judecăţii individuale naïve, dogmatice, ei erau conduşi, în fapt, la scrierea unor istorii modelate după tiparele categoriilor mentale de sorginte socială, politică, religioasă etc. În evul mediu european, tiparul mental modelator a fost doctrina creştină. Inspirat de ea, istoricul medieval considera că adevărul este produsul compatibilităţii dintre faptele lumeşti şi revelaţiile credinţei. Istoria lumii era, în linii mari, aceea expusă în Cartea Genezei, completată prin alte referinţe, răspândite în Vechiul Testament. Motivaţiile gândurilor şi acţiunilor oamenilor erau, în ultimă instanţă, sugerate de voinţa divină, sau citite în dogmele creştine.

Epoca modernă a văzut dezvoltarea istoriografiei în direcţiile erudită şi critică, a căror expresie ultimă a fost, în secolul al XIX-lea, pozitivismul istoric. Influenţaţi de progresele ştiinţelor „exacte", adepţii şcolii pozitiviste şi-au afirmat convingerea că istoricul este capabil să descopere adevărul faptelor trecutului şi e dator

să le expună „întocmai aşa cum au fost". În acest climat mental, istoricului i se pretindea cât mai multă „depersonalizare"; conştiinţa lui trebuia să se detaşeze de orice subiectivism al eului cercetător şi să se îndrepte spre obiectivul cercetării exclusiv cu disponibilitatea şi cu funcţia ei critică, formală. Marele istoric german Ranke, cel căruia îi aparţine şi formula citată mai sus („Wie es eigentlich gewesen ist" …), declara că, de i-ar fi fost cu putinţă, ar fi dorit „să se exileze din propria operă".

Rolul rezervat conştiinţei de şcoala pozitivismului istoric[1] aminteşte de acela al Raţiunii care – în viziunea optimistă a secolului al XVIII-lea – era învestită cu capacitatea de a descifra orice taine ale fiinţei umane şi ale naturii, cu condiţia de a aplica în chip corect principiile metodologice de bază, enunţate sintetic de Descartes.

În aceeaşi perioadă a tranziţiei de la raţionalismul luminist către pozitivismul istoric s-a conturat un nou sens al termenului de conştiinţă, cu tangenţă la istorie. A început a se vorbi de „conştiinţa istorică", în înţelesul de sentiment fundamental al omului de a trăi în timp, în istorie, de a putea fi înţeles şi explicat numai *în şi prin* istorie, numai ca „fiinţa istorică" – spre a împrumuta titlul unei opere a lui Lucian Blaga.

Astfel înţeleasă, conştiinţa istorică însemna extrapolarea ei din planul gnoseologic în cel ontologic. Ea nu mai este doar instrumentul care oglindeşte evenimentele şi le judecă, spre a ni le oferi apoi într-o prelucrare inteligibilă, convingătoare şi agreabilă. Conştiinţa devine o imanenţă a existenţei; este *trăirea* istoriei, nu numai contemplarea, reflectarea şi cunoaşterea ei.

În această ipostază, conştiinţa a constituit fundamentul *istorismului* – a unei interpretări a istoriei inspirate de filosofia hegeliană, care postula devenirea autonomă a lumii (propriu-zis a Spiritului sau a Raţiunii absolute),[2] ca realitate fundamentală a existenţei.

Istorismul a pus în evidenţă multiplicitatea şi diversitatea experienţei umane, manifestările acesteia în fenomene singulare şi ireversibile. A fost o concepţie deschizătoare de noi perspective libertăţii gândirii, a conştiinţei, tentată a se exersa în acest univers al originalităţii individuale a faptelor, care oferea percepţiei şi interpretării lor o pluralitate de opţiuni.

Aceeaşi variantă a sensului conştiinţei istorice şi-a anexat o conotaţie politico-naţională, contribuind la implantarea sentimentului identităţii naţionale în mentalul colectiv. Scrutându-se şi retrăindu-se trecutul, se descoperă afinităţi etno-lingvistice, origini comune, se înfiripă ideea comunităţii şi totodată a singularităţii de destin de-a lungul timpului. Popoarele şi naţiunile sunt şi ele catalogate ca unicate în componenţa genului uman.

În acelaşi timp însă în care hegelianismul şi, pe urmele sale, istorismul, argumentau autodezvoltarea obiectivă a Spiritului, independent de orice contingenţe, concepţia hegeliană cu privire la istorie declara că în descifrarea ei istoricul vine cu „spiritul" său, ceea ce nu se poate înţelege altfel decât aducerea cu sine, în interpretarea istoriei, a punctului de vedere concret al prezentului şi al interesului insuflat de actualitate. Hegel mai cerea istoricului să descopere „spiritul conducător al întâmplărilor şi al faptelor", iar nu simpla lor ordine exterioară. El sugerează astfel că istoricul, conştiinţa sa, au un rol activ în raport cu faptele, unul selectiv şi creator, destinat să conducă raţiunea individului la *descoperirea esenţei* faptelor istorice, a sensului lor universal. Explorând universul esenţelor şi al semnificaţiilor – care nu mai este cel al faptelor ci al valorilor, - conştiinţa

modelează, de fapt, desfăşurarea procesualităţii istorice într-o viziune proprie, dependentă de pluralitatea elementelor sale formative şi coincidentă cu devenirea Spiritului universal, „de profundis rerum".

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea s-a pus treptat în evidenţă faptul că universul nu are structura clară pe care i-o atribuise până atunci progresul ştiinţelor, ci era de o complexitate extraordinară, care obliga le reconsiderarea conceptelor lumii fizice şi ridica semne de întrebare asupra posibilităţilor de a cunoaşte această lume cu mijloacele consacrate ale experienţei şi gândirii.

Clătinarea încrederii în posibilitatea ştiinţelor de a descifra tainele aparente ale naturii, inadecvarea metodelor ei la investigarea şi interpretarea fenomenelor nou descoperite, au atras după sine o critică pe front larg şi împotriva pozitivismului istoric. Prima ei sentinţă a fost că ştiinţele naturii şi cele umane au ca obiect domenii fundamental diferite, a căror cercetare se impune a fi abordată cu metode diferite. Cunoaşterea naturii se înfăptuieşte prin *explicarea* cauzelor fenomenelor ei, cea a umanului prin *înţelegerea* intenţiilor, motivelor, scopurilor acţiunii. A cerceta şi a scrie istoria înseamnă, cu alte cuvinte, a elabora o biografie a conştiinţei umane. Se introducea, astfel, un nou raport între istorie şi conştiinţă, în cadrul căruia ultima e consemnată ca *obiect* al cercetării istorice.[3]

Din această mutaţie a decurs o nouă „critică a puterii de judecare"; ea a promulgat axioma că în istorie nu există şi nu poate exista obiectivitate, deoarece - aşa cum anticipase şi Hegel – gândirea istoricului nu receptează cunoştinţele, ci le organizează după tipare, după structuri ale actului cunoaşterii, din care ea nu poate evada. În fapt, nu e decât un ecou apropiat al celebrei sentinţe a lui Kant, parafrazabilă astfel: „nu există cunoaştere istorică *în sine,* ci numai cunoaştere istorică *pentru noi*".

Această nouă optică a reabilitat conştiinţa istoricului, în sensul acreditării sale de a „construi" adevărul. „A construi" nu vrea să însemne a proceda arbitrar cu informaţia, cu atât mai puţin a o falsifica, ci doar a recunoaşte că istoria nu se poate scrie decât acceptându-se inevitabilitatea participării intelectuale şi sentimentale a istoricului la configurarea versiunii date evenimentelor. „Istoricul – scria încă la 1874 filosoful englez Francis Herbert Bradley – nu poate face istorie decât introducând propria experienţă în înţelegerea, interpretarea şi organizarea faptelor".

În 1883 Wilhelm Dilthey afirma că trecutul nu poate fi înţeles decât printr-un act special al spiritului, - un efort de identificare cu realitatea revolută, de intuire a modului de a gândi şi simţi al oamenilor de odinioară. El numea această modalitate non-raţională de cunoaştere „Einfuhlung" (Empatie).

Monumentala operă a lui Theodor Mommsen, consacrată istoriei Imperiului Roman, tentează pe oricine care o cunoaşte să o califice drept o înaltă expresie a obiectivităţii erudite. Dar Mommsen, spre probabila surpriză a multora, a afirmat convingerea că „istoria nu se poate nici înfăptui, nici scrie, fără ură şi fără iubire". Cel mai mare istoric al antichităţii romane se înscria deci în fals împotriva celui mai profund istoric roman – Tacitus. Şi nu fără moitv, fiindcă după faţada acelei vestite embleme spirituale: „sine ira et studio" (fără ură şi fără părtinire), Tacitus a dat, împotriva intenţiei mărturisite (cine ştie dacă şi aceasta nu doar declarativă…) una din cele mai strălucite opere „de atitudine". Prin *aceasta* ea a fost incomparabil mai valoroasă decât dacă ar fi stăruit să respecte dezideratul perfectei (şi imposibilei …) obiectivităţi.

Este deci admis astăzi, de majoritatea istoricilor, că scrierea istoriei nu se constituie din reflectarea pură a faptelor, ci din sinteza între modul relatării lor de către izvoare şi actul de cunoaştere a acestei relatări, întreprins de istoric.

În sprijinul acestei concepţii se acumulează observaţii tot mai numeroase. „Detaşarea – scria americanul Carl Becker – produce puţină operă istorică, deoarece un intelect detaşat (de obiectul cunoaşterii – n.n.) este un intelect inert, care zace printre faptele istorice precum oţelul demagnetizat printre firişoarele de fier: nu produce nici o atracţie". Mai categoric şi mai complet dezvoltă aceeaşi idee filosoful Paul Ricoeur: „Istoria reflectă subiectivitatea istoricului, dar şi profesiunea de istoric *educă* subiectivitatea istoricului. Istoria *îl face* pe istoric, tot atât cât istoricul *face* istorie. Sau, mai bine spus: meseria de istoric face şi istoria şi pe istorici. Odinioară, raţiunea era opusă sentimentului, imaginaţiei; astăzi le reintroducem, într-un anume fel, în raţionalitate, admiţând un *eu* cercetător şi un *eu* patetic, un *eu* al resentimentelor şi al rechizitoriilor".[4]

Restaurată într-o poziţie dominantă în raport cu realitatea istorică obiectivă (poate ar fi mai corect spus: cu realitatea acceptată, convenţional, ca obiectivă), conştiinţa istoricului, după ce a recunoscut relativitatea conceptelor de obiectivitate şi de obiectiv, a ajuns şi la constatarea propriilor limite. Participarea eului la înţelegerea faptelor este grevată de preferinţe şi antipatii (uneori sub- sau inconştiente), de prejudecăţi de grup, de educaţie, de convingeri morale, de nivel de inteligenţă şi instruire. E o condiţie precară, ce poate fi ameliorată, dar nu eliminată, printr-un efort critic lucid, vizând estomparea acestor factori distorsionanţi. Aceeaşi condiţie precară e agravată la maximum când libertatea conştiinţei istoricului e îngrădită şi violentată de impactul unor sisteme politice, de regulă cele totalitare, dar nu numai ele: şi în democraţia aparent deplină, conştiinţa individuală îşi poate vedea limitată independenţa prin acţiuni incontrolabile şi intolerante, capabile să pună în lucrare felurite metode de intimidare sau corupţie.

Istoricul a fost, şi mai trebuie necontenit pus în gardă, împotriva pasiunilor politice şi naţionale exagerate, care obnubilează judecata limpede. Fidel idealului obiectivităţii, Fustel de Coulanges a spus: „patriotismul e o virtute, istoria e o ştiinţă: ele nu trebuie confundate". Iar mult înaintea lui, - Montesquieu, cu acel spirit fin al veacului al XVIII-lea: „Să fii sincer totdeauna, chiar şi în privinţa patriei. Fiecare cetăţean e dator să moară pentru patria lui, dar nimeni nu e obligat să mintă pentru ea".

În raportul istorie-conştiinţă intervine şi problema conştiinţei morale a istoricului. Pretenţia ei de a distribui sentinţe difere**********emul de morală al unei epoci nu este altceva decât sinteza cunoştinţelor şi convingerilor dobândite până într-un anumit moment asupra

conceptelor şi forţelor morale". O sinteză care însemna o selecție adaptată ambianței complexe, subiective şi obiective, a etapei respective în dezvoltarea societății.

În drumul penibil pe care i-a fost dat să-l parcurgă în direcția unui sfârşit de secol umbrit de tragedii, conştiința morală a istoricului a redobândit drept de cetate în scrierea istoriei. Ea nu mai este acuzată, cu ironia din trecut, că introduce în interpretarea evenimentelor omilii şi deziderate pioase, dar total ineficiente, până când în relațiile dintre oameni *Forța* încă n-a putut fi convinsă să cedeze dinaintea *Cuvântului.*

Fenomenele inumane din istoria recentă – războaiele mondiale şi dictaturile totalitare de dreapta şi de stânga, ca şi încălcările, în genere, ale drepturilor omului – au provocat reacția de repunere a istoricului în dreptul de a-şi exprima opiniile, în conformitate cu conştiința sa morală.

Apelând la această conştiință – a istoricilor şi a tuturor oamenilor de bine – istoricul spaniol Rafael Altamira se întreba, în 1915, dacă marile performanțele ale omenirii nu sunt cumva osândite la pieire de o eclipsare a gândirii sale, tot mai neputincioasă în a îndruma acțiunea. Altamira pornea de la observarea decalajului dintre progresul material şi cel moral. „Dezvoltarea moralei – scria el – este încă redusă, moravurilor nu li se vede ameliorarea, doctrinele etice nu se transpun în practica majorității oamenilor".[5]

Pesimismul istoricului spaniol era alimentat, fără îndoială, de tragedia primului război mondial, aflat în acel moment în plină desfăşurare. Dar această circumstanță excepțională a genezei sale nu-i scade valoarea premonitorie.

În sensul întrevăzut de Altamira, s-a vorbit în continuare de discrepanța dintre cultura materială şi spirituală, de fenomenul „decalajului cultural", de natură a plasa civilizația modernă într-o dilemă primejdioasă. „Istoria umană – constata scriitorul H. G. Wells – a devenit o cursă între educație şi catastrofă".

Şcoala filosofică germană numită „din Baden" – cea care a adus o contribuție substanțială la teoria valorilor – a căutat să teoretizeze fuziunea dintre istorie şi conştiința morală. Unul din principalii ei reprezentanți, Wilhelm Windelband, scria: „Cunoaşterea istorică rezultă într-un complex de judecăți de valoare, adică în sentințe asupra valorilor spirituale din acțiunile umane. Gândirea istorică este, în fond, o gândire etică, iar istoria, în ultimă instanță, o ramură a moralei".[6]

Pe filiera aceleiaşi idei, Paul Ricoeur sublinia şi el: „Istoricul se îndreaptă spre oamenii din trecut cu propria sa experiență. Momentul în care subiectivitatea sa dobândeşte un relief sesizabil este acela în care, dincolo de orice cunoaştere critică, istoria resuscită valorile de viață ale oamenilor de odinioară. Evocarea valorilor este, până la urmă, singura evocare a oamenilor care ne poate fi accesibilă, în absența posibilității de a retrăi ceea ce ei au trăit."[7]

*

Traversăm o etapă de reconciliere, în gândirea istorică, între subiectiv-obiectiv, între relativ şi absolut. Admitem că fiecare epocă îşi are adevărul ei, coincident cu experiența şi mentalitatea timpului în schimbare. Conştiinței istoricului nu i se mai pretinde astăzi improbabilul salt în tenebrele trecutului, unde să încerce a intui modul de a gândi şi de a fi al oamenilor, separați de noi prin abisul timpului, străbătut de informații fragmentare şi distorsionate. I se pretinde însă ceea ce acum mai bine de un secol părea o erezie: a se contopi cu conştiința

epocii *sale,* cu mentalitatea ei, cu crezurile ei, a identifica esența lor, a le reprezenta şi a le servi, prin elaborarea unui peisaj exemplar al trecutului.

Am aşezat ca moto al acestui eseu un citat din Pythagoras. Îl încheiem cu câteva cuvinte pe care se spune că tot el le-ar fi rostit, iar dacă n-a făcut-o, ar fi păcat, deoarece sunt splendide şi ar merita înscrise pe frontispiciul tuturor templelor în care oficiază istoricii:

„Două lucruri pot face pe oameni să fie asemenea Zeilor: să contribuie la binele obştesc şi să spună adevărul…"

[1] Dominantă până prin anii '70-80 ai veacului trecut; în prima parte a dominației sale, romantismul a constituit o excepție, salvgardând libertatea conştiinței, chiar în forma extremă a imaginației istorice.

[2] Mişcarea universală în timp a fost gândită în antichitate de Heraclit, în secolul XX de Bergson ş.a.

[3] Marele fizician german Werner Heisenberg scria: „Împărțirea uzuală a lumii în subiect şi obiect nu mai corespunde … Nici pentru ştiințele naturii obiectul nu-l mai reprezintă natura, ci *natura supusă întrebărilor omului* ..." (*Paşi peste granițe***,** Bucureşti, 1977, p. 120).

[4] *Histoire et vérité,* ed. a II-a, Paris, 1964, p. 34.

[5] *The Theory of Civilization,* Houston, 1915, p. 252.

[6] Apud R. G. Collingwood, *The Ideea of History,* reprint, 1972, p. 168.

[7] Paul Ricoeur, *Op. cit.,* p. 31.

PRESĂ, ISTORIE, SOCIETATE

Presa este unul din produsele cele mai tipice ale epocii moderne. Apariția şi dezvoltarea ei, până la uriaşele dimensiuni actuale, au fost condiționate de câțiva factori: tiparul şi perfecționările tehnicilor sale, care au ieftinit prețul publicațiilor de carte şi periodice, până la a le face accesibile oricui, consolidarea statelor centralizate, răspândirea ştiinței de carte, a instituțiilor politice democratice, libertatea cuvântului, progresele mijloacelor de comunicație şi transport.

Deşi relația presă-epocă modernă este – s-ar putea spune – unanim acceptată, sunt şi istorici sau publicişti care se complac, fără a o contesta formal, să-i descopere antecedente mai îndepărtate.

Ele se bazează pe analogii adesea ingenioase, dar forțate; faptele invocate au doar o asemănare superficială cu presa, în înțelesul curent al cuvântului.

Iată, din analogiile la care am făcut aluzie, un exemplu atrăgător:

„Întâiul şi unul dintre cei mai mari jurnalişti din toate timpurile a fost ostaşul care a alergat de la Maraton la Atena, pentru a vesti acolo victoria: o ştire extraordinară, de care depindea soarta Greciei şi a viitoarei civilizații europene".

Ostaşul de la Maraton – continuă autorul pe care-l citățm[1] – a avut comportamentul unui jurnalist: a înregistrat, ca martor ocular, un eveniment, propunându-şi să transmită de îndată ştirea celor interesați; are,

aşadar, vocația reporterului. Vrea să comunice ştirea cu maximă rapiditate. În lipsă de alt mijloc, aleargă până la epuizare, obsedat de chemarea misiunii ce şi-o asumase. În momentul împlinirii ei, găseşte formula cea mai concisă şi mai expresivă – calitate a marilor jurnalişti ai viitorului: „Bucurați-vă, am învins!" Şi cade mort, ca atâția urmaşi din tagmă, care-şi vor sacrifica viața în serviciul culegerii şi transmiterii prompte, cu orice risc, a informațiilor importante.

Această digresiune nu e menită să abată convingerea că presa e un fenomen specific modern. Nici una din asprele critici cu care adesea e copleşită nu o pot elimina din peisajul cotidian şi dintre necesitățile intelectuale ale lumii şi societății noastre.

O întâlnim gratificată într-una cu epitete ca: superficială, pătimaşă, incorectă, semidoctă sau rău scrisă, coruptă şi câte altele, chiar mai grave. Unul din marii şi numeroşii ei detractori, Balzac, în romanul *Iluzii pierdute,* a acoperit cu sarcasme, pe zeci de pagini, presa şi moravurile jurnaliştilor şi editorilor. A mers până la a spune odată că: „Dacă presa n-ar exista, ea *n-ar* trebui inventată".

Omul modern ar putea răspunde însă, împreună cu un poet contemporan lui Balzac: „Et cependant, ange ou démon, je vois partout cette ombre amie …". Pentru că sunt încă şi mai multe şi mai consistente argumentele prin care acuzațiile aduse presei se resping.

Unul din ele este la îndemâna bunului simț, al celui mai comun: oricâte defecte i s-ar descoperi şi imputa, un fenomen care a pătruns atât de adânc în preocuparea a sute de milioane nu mai poate fi contestat şi condamnat în ansamblu. Presa a devenit o necesitate absolută, s-a constituit într-o funcție socială din cele mai importante.

O funcție de altminteri indispensabilă în toate timpurile. „Un grup social – scria Bernard Voyenne – poate, la rigoare, să înceteze de a schimba bunuri materiale. Dar dacă încetează de a schimba informație, orice legătură socială dispare, nu mai există comunitate. Intercomprehensiunea este condiția existenței şi a acțiunii sociale".[2]

În raport cu mijloacele primitive de comunicare incipientă, presa, urmată de mass-media contemporană, este o modalitate superlativă, în prezent, de satisfacerea a nepotolitei nevoi de exteriorizare a gândurilor omului – „flecarul universului", cum l-a ironizat Cioran.

Într-un eseu despre jurnalistică, de prin anii '20, se putea citi acest total elogiu adus presei: „Faceți bilanțul marilor descoperiri relevate de presă, a marilor infamii dezvăluite de ea, a marilor nerecunoscuți pe care i-a consolat, a marilor parveniți pe care i-a doborât … Presa s-a înşelat adesea, dar niciodată total, iar adevărul a sfârşit prin a ieşi la lumină, din vâltoarea de confruntări a libertăților sale".[3]

Studiile care, direct sau prin tangență, se ocupă de sociologia presei aduc în favoarea ei argumente neaşteptate şi nu uşor de acceptat în primă audiție. Se vehiculează, de exemplu, teza că în zilele noastre cultura nu mai înseamnă cunoaşterea valorilor trecutului decât pentru cercurile de specialişti sau de paseişti obstinați. În fapt însă, ea a devenit în prezent „cunoaşterea a ceea ce este actual". În această ipostază, în care o plasează intelectul contemporanilor noştri, avid de actualitate, cultura a ajuns să însemne, în primul rând, informație, iar reflecția,

meditația tradițională asupra mesajului ei, se cheamă acum prelucrare mentală (sau electronică) a informației receptate şi destinate a popula un spațiu al utilului şi al previzibilității.

Din această perspectivă antitradiționalistă poate fi privită şi cunoaşterea istorică, precum şi raporturile sale cu fixarea şi comunicarea informațiilor, deci implicit şi cu presa. O interesantă serie de observații ale criticului şi sociologului literar francez Robert Escarpit pleacă de la premisa că acum 500 de ani apariția tiparului a constituit *supremația totală a expresiei scrise a gândirii,* asupra celei orale. Datorită ei, existența însăşi a societății, ideile şi acțiunile sale au fost fixate şi memorate în texte ce n-aveau să se mai modifice prin copiere şi transmitere. Plan imuabil de referință, textul tipărit a fost condiția instituirii veritabilei *dezbateri a problematicii istorice,* beneficiind de mărturii stabile, cu un substanțial surplus de veridicitate. De atunci s-a putut dezvolta cu adevărat *simțul istoric,* factor constituent al uneia din viziunile fundamentale asupra lumii şi societății.

Simțul istoric nu este numai – aşa cum simplist se crede – propensiune pentru trecut. El înseamnă, cum de altfel îl înțeleg toate spiritele cultivate, intuiție permanentă a realității devenirii. Dar, în această perspectivă, simțul istoric se conjugă, în ultimă instanță, cu sentimentul actualității şi fundamentează nu atât curiozitatea omului pentru trecut, cât tentația sa de a-şi scruta viitorul pe baza experienței, de a antecalcula şansele sale. Se poate deci reveni cu insistență la aserțiunea că, pe măsura apropierii de epoca noastră, informarea a devenit o utilitate şi o funcție socială majoră, iar cultura nu mai reprezintă atât sinteza creației spirituale realizate *până la noi,* cât *comunicarea directă* între noi şi procesul creației de valori – în cel mai larg sens al acestei ultime noțiuni – în fluxul căreia trăim.[4]

În sensul acestei concepții pe care, oricât ne-ar indispune la o primă impresie, nu o putem respinge decât în parte, eventual amenda, presa încetează de a mai fi considerată ca un epifenomen al culturalizării maselor; ea se instalează în cultură pe plan de egalitate, poate chiar în poziție de avangardă, în raport cu celelalte componente ale ei. Conferă culturii contemporane una din notele specifice – dinamismul, căutarea febrilă nu doar a aprofundării şi diversificării cunoaşterii, ci mai ales a căilor de difuzare şi aplicare în viteză a adevărurilor descoperite şi a valorilor create.

Un argument frecvent şi cu îndreptățire invocat în favoarea locului de merit al presei în istoria modernă şi în conştiința contemporaneității este acela al constantei sale angajări în lupta pentru libertatea cuvântului şi alte drepturi democratice. Multe voci s-au făcut auzite în acest sens încă de acum vreo două secole, de când presa a început a se impune opiniei publice prin autoritatea ei, iar la rândul lor acele voci au contribuit la a-i impune prestigiul. Charles Fox, considerat cel mai mare lider al opoziției din Anglia din toate timpurile, afirma că este una din supremele datorii ale omului politic aceea de a oferi cetățenilor mijloacele pentru a-şi forma o opinie. Thomas Erskine, un foarte celebru avocat, a spus – se pare – într-o pledoarie: „Libertățile în ansamblu sunt păstrate şi apărate prin actele guvernului; dintre ele însă, libertatea de opinie este cea care obligă guvernele să-şi respecte îndatoririle".

Dramaturgul şi omul politic Richard Sheridan scria în 1810: „Las guvernului toată puterea … pentru a cumpăra supunerea şi a subjuga rezistențele; dați-mi numai libertatea presei şi, înarmat cu ea, sunt gata să-l înfrunt".

Presa îşi află o pledantă a cauzei sale şi în psihologia socială. Contrar celor ce suntem înclinaţi să credem despre efectele relaţiei jurnal-cititor, anume că ea este o sursă de „stress", se demonstrează că presa este un agent psihoterapeutic în societatea de azi, care suferă de tara fenomenului alienării. Lectura presei – spun respectivii psihologi – este, oricât pare de greu de admis, un factor de *reechilibrare psihică.* Ea oferă compensare pentru frustrări, evaziune din apăsarea monotonă a cotidianului. Contribuie la *integrarea socială* a individului, fiindcă până şi atunci când enervează ori stârneşte oroare, lectura jurnalului rămâne, în ultimă instanţă, un *dialog cu lumea.* Ea determină orientarea conştiinţei individului înspre apartenenţa – prin efect fie de atracţie, fie de respingere – la un grup social, politic, profesional, la diverse comunităţi şi asociaţii, la un sistem de idei, de preferinţe. Ca un pas următor, această orientare incită individul să iasă din izolare, să participe la viaţa colectivităţii.[5]

Jurnalistica a fost – mai scria un exeget al ei – instrumentul celei mai mari mişcări „de stânga" din istorie .. A creat o masă de cititori, reducând drastic numărul celor din categoria „analfabetismului relativ", adică al persoanelor care, deşi capabile să citească, nu o făceau: fie că n-aveau mijloace de a-şi procura cărţi, fie că n-aveau timp pentru lectura acestora şi nici pregătirea aperceptivă pentru a o aborda.

Tuturor acestora, jurnalul le-a devenit o lectură accesibilă din toate punctele de vedere, materiale şi intelectuale. A creat în rândurile lor o cultură medie, o „mentalitate subliterară" – cum i s-a spus – care, în pofida desconsiderării sale întinse şi persistente în cercurile elitare, s-a dovedit o treaptă utilă în dezvoltarea culturii propriu zise.[6]

După ce au reuşit a acredita dreptul de cetăţenie al presei pe teritoriul lumii contemporane şi influenţa exercitată de ea asupra instituţiilor politice democratice şi vieţii publice în general, cercetările privitoare la dezvoltarea mai recentă a jurnalisticii constată că în ultimele vreo şapte-opt decenii ea prezintă vădite aspecte de criză. Nu de una financiară – nici vorbă nu poate fi – ci de una de conţinut, de opţiuni, de metode, traducându-se într-un spirit hipercritic – se apreciază – faţă de toate valorile şi instituţiile consacrate şi, oarecum surprinzător, faţă de cele ale democraţiei politice. Criticii sau şi numai simplii glosatori ai fenomenului caracterizează presa ultimelor decenii drept iconoclastă şi agresivă în exces. Ceea ce „ziarul de 1 penny"[7] din secolul trecut întreprindea în lumea interlopă, dezvăluind diferite imundiţii, presa de acum s-ar zice că extinde cu titlu permanent şi cu voluptate asupra instituţiilor, grupărilor şi personalităţilor influente şi diriguitoare.

De aici reacţia acestora din urmă şi a categoriei conservatoare din opinia publică de a incrimina presa, atribuind aceste porneli anarhice ambiţiilor vulgare ale unor jurnalişti veleitari, dornici de a epata, poate de a profita băneşte, sau aflaţi în serviciul vreunor interese şi cercuri oculte, ce şi-ar fi făcut program din a alimenta o criză de încredere, o derută morală generalizată.

În fapt, manifestările acestui gen de criză aparţin unui substrat socio-mental apărut încă demult. Fără a putea discuta aici motivaţiile acestuia, constatăm doar că el s-a reflectat în mentalitatea societăţii moderne, cu intensitate mereu sporită, iar presa i s-a adaptat.

Acum vreo 30 de ani, un istoric literar dezvolta ideea că din antichitate până în secolul al XVIII-lea Europa (cu excepţii individuale) crease o *cultură de consens,* adică una care accepta şi aprecia valorile create de

ea însăşi, invitând la adeziune faţă de acestea. În acelaşi secol „al Luminilor" însă, în cultura occidentală a început să germineze „o intenţie subversivă"; ea n-a însemnat numai arhicunoscutul exerciţiu critic la adresa ambianţei social-politice şi morale, ci oferta unei baze permanente de pe care intelectul să poată judeca şi drămui cultura al cărei produs era el însuşi. A rezultat astfel un „tip de cultură oponentă" (*adversary culture,* în original), răsărită în matricea raţionalismului modern şi răspândindu-şi disponibilităţile combative pe o claviatură foarte largă.

Aparţine, de pildă, specificului „oponent" sau „subversiv" al acestei culturi moderne neîncrederea teoretizată în posibilitatea comunicării obiective a faptelor, un sindrom şi mai radical decât punerea la îndoială a adecvării actului cunoaşterii la realitatea înconjurătoare de către epistemologia sceptică sau criticistă a unui Hume ori Kant. În deceniile din urmă este contestată şi putinţa *relatării* obiective a faptelor, chiar în ipoteza că ele au fost percepute corect, adică adecvat realităţii, prin actul de cunoaştere. Jurnalismul, care a trăit cu credinţa fermă în veracitatea informaţiei culese şi transmise de el, acceptă în prezent că *nu poate fi obiectiv,* că el comunică ştirile sale prin clar-obscurul unor filtre psihologice şi sociale, că e nevoit să se resemneze cu gândul de a nu fi capabil să exprime adevăruri, ci doar *opinii despre ceea ce pare a fi adevărat.*[8]

E uşor de întrevăzut măsura în care ventilarea acestor idei a contribuit la încurajarea în rândul jurnaliştilor a sentimentului de criză, caracterizat prin deruta încrederii în sine.

Zdruncinarea convingerii în obiectivitatea actului informaţional a fost agravată de circumstanţe istorice bine conturate. Paradoxal, prima dintre ele a fost dezvoltarea democraţiei însăşi, sau, cum s-a spus mai precis, „expansiunea spaţiului ei social-politic". Acordarea votului universal şi a altor drepturi a provocat irupţia unei mase de populaţie eterogenă în perimetrul privilegiat al vieţii publice care, până către începutul acestui secol, fusese rezervat elitelor politice şi intelectuale sau cel mult claselor de mijloc. Sociologii şi politologii americani sunt aceia care insistă asupra cazului ţării lor, în „spaţiul politic legal" al căreia s-au aglomerat în secolul al XX-lea imigranţi din toate rasele şi naţiile, minorităţi autohtone sau alogene, pături slab instruite sau analfabete, altele lipsite de experienţă politică anterioară – adolescenţi, femei, handicapaţi chiar. Înscrierea acestora în regulile jocului democratic a instaurat între elitele de ieri şi noii veniţi un echilibru intermitent, superficial, camuflând tensiuni surde ce se acumulau şi izbucneau uneori, în aparenţă fără o motivaţie temeinică şi cu o violenţă de nepriceput pentru o bună parte din opinia publică, nepregătită pentru înţelegerea noii stări de lucruri.

Tensiunile maturate spontan s-au concretizat curând, de o parte a baricadei, în formularea de revendicări intempestive, închegate în programe demagogice vehemente – de multe ori cu motivaţii reale, şi în genere refractare la replică.

Din partea opusă, au intervenit încercări de explicare, implicit de demontare a acestor predispoziţii bătăioase. Printre altele, a făcut carieră teoria iraţionalităţii organice a comportamentului maselor (Gustave Le Bon). Alţii au fost tentaţi a se adapta tensiunilor şi a trage profit pe urma lor, lansându-se în proclamarea de doctrine totalitare, de dreapta sau de stânga. Erau tot manifestări ale iraţionalităţii: negând zgomotos democraţia, prohodind-o, ele pretindeau monopolul puterii pentru un grup sau un individ, cu justificarea că arta conducerii

statului rezidă într-un act de iluminare sau de capacitate supradimensionată a unora de a pune în aplicare nişte aşa-crezute legi sociale. Iraționalul era astfel exorcizat, ridicat la rang de dogmă şi i se căutau întrupări.

Într-o cuvântare rostită în 1929 în fața studenților unui colegiu, filosoful şi juristul american Roscoe Pound făcea un proces aspru acestor tendințe, în expresiile lor cele mai variate. „Secolul al XX-lea – spunea el – este zguduit de pierderea sentimentului încrederii. Psihologia ne-a învățat să nu ne încredem în rațiune; în locul ei ni se propun aspirații inconştiente, dorințe refulate, impulsuri comportamentale de sorginte biologică… Neîncrederea în rațiune ne-a adus cu sine pe aceea în instituțiile publice. Ştiința, cândva prețuită ca principal pilon al încrederii, ne îndeamnă astăzi să fim sceptici. Savanții ne vorbesc cu orgoliu despre dezamăgirile lor şi nu mai cultivă iluzia în infailibilitatea cunoaşterii ştiințifice. Ei se întrec în a descoperi complexitate şi întâmplare în locul simplicității şi a ordinii pe care atâta vreme le atribuiseră lumii”.[9]

Bine cunoscutul jurnalist şi politolog Walter Lippmann constata în 1920 în cartea sa *Liberty and the News* existența unei crize a democrației, răsfrânte asupra presei în sensul insinuării mai înainte pomenitei derute a încrederii în obiectivitatea actului informațional. „Când oamenii pierd controlul asupra faptelor – scria el – devin inevitabil victime ale propagandei … Punctul de referință al gândirii încetează a fi *ceea ce este,* deplasându-se către *ceea ce se afirmă că este*”. Lippmann completa prin această sentință o imagine prin care exemplificase modul mecanismului democrației de a-şi sustrage nivelul său decizional de sub înțelegerea şi controlul poporului. Marele public, afirmase el asistă la piesa politică asemenea spectatorilor din ultimele rânduri ale unei săli de spectacol în care, de afară, răzbate vacarmul străzii. Lor le scapă astfel multe replici rostite pe scenă şi nu mai înțeleg intriga piesei şi logica desnodământului ei.

Unul din evenimentele cele mai grav răspunzătoare de degradarea încrederii în corectitudinea informației de presă a fost primul război mondial. Pe parcursul acestei tragedii fără precedent, milioane de oameni au sesizat prăpastia dintre trăirea unei realități oribile şi imaginea ei propagandistică. A rezultat criza morală acută prin care a trecut în anii ’20 „generația pierdută”, cum au numit-o literații şi cineaştii. Demoralizarea şi confuzia acestei generații au recrutat – se ştie prea bine – batalioanele de marş ale doctrinelor totalitare.

În preajma şi în cursul celei de-a doua conflagrații mondiale, în relațiile de acum funciarmente încordate dintre puterea politică, presă şi opinia publică, a survenit un *intermezzo:* o recrudescență a fenomenului de consens, mai întâi pe considerente de securitate națională şi colectivă, necesară câştigării victoriei, iar ulterior pe cele de menajare a echilibrului internațional precar, susceptibil a se prăbuşi în catastrofa unei confruntări nucleare.

Această idilă forțată a luat sfârşit în lumea occidentală după vreo câțiva ani, în preajma lui 1960. Spulberarea ei a fost provocată de războiul Suezului, de incidentul U2, de criza rachetelor din Cuba, şi cu deosebire, de războiul din Vietnam. În cazurile menționate, factorii decizionali au părut a fi adoptat poziții greşite sau ezitante, atrăgând după sine complicarea primejdioase a unor stări de fapte şi de altfel delicate.

Dezacordul presei cu factorii puterii s-a revărsat din nou într-o contestație violentă, cu un spectru foarte larg. Se demonstrează iarăşi cu patimă că urbanistica a creat şi creează „*slums*-uri”, că şcoala îndobitoceşte pe

copii şi le anihilează personalitatea, că medicina comite erori şi provoacă infirmităţi, că psihiatria inventează pe bolnavul mintal, că tribunalele tolerează sau chiar promovează injustiţia, că progresul tehnico-ştiinţific – în sine discutabil ca finalitate - otrăveşte pe oameni şi distruge mediul, iar intelectualii, savanţii, nu sunt decât o castă de „noi mandarini", infatuaţi şi incapabili de a interveni salutar în soluţionarea problemelor ce li se ridică în faţă. Este climatul dominant (deşi nu absolut) în presa din ultimele decenii, dotat cu virulente valenţe de contagiune la scară mondială.

Întrucât se constată că presa contemporană a intrat în rolul de reprezentantă a acelei "culturi oponente" de care s-a vorbit, că ea clamează din nou dictonul că „nu poţi avea dreptate cu guvernul", se cuvine a schiţa un răspuns la întrebarea: „cât de real, de însemnat este impactul presei asupra mersului evenimentelor istorice?" Este oare calificarea ei, de acum banalizată, ca „a patra putere în stat" o certitudine, sau doar o hiperbolă retorică?

Până nu prea demult, jurnalismul a crezut în forţa sa. În parte, continuă să mai creadă. Au fost, de două secole încoace, evenimente ce au părut determinate de luările de poziţie ale presei: căderi de guverne, schimbări de direcţie ale politicii, crahuri în afaceri etc.; ele i-au făcut pe numeroşi jurnalişti să-şi supraevalueze puterea. Relativ recent, pentru a evoca un caz eclatant, doi jurnalişti s-au putut flata că au provocat în SUA un cutremur politic şi demisia unui preşedinte.

Expansiunea colosală a presei ca agent de informaţie de masă, dimensiunea ameţitoare a cifrelor sale de afaceri favorizează aceeaşi stare de intimidare în faţa puterii şi influenţei sale, aparent decisive în a confecţiona nu doar opinii, ci decizii şi direcţii de acţiune pe plan naţional şi internaţional.

În acest moment intervine însă în euforia triumfalistă a presei prezenţa ascunsă a unui „călcâi al lui Ahile". E ca o malformaţie pricinuită de limitele de ordin gnoseologic ale actului cunoaşterii, percepţiei şi transmiterii informaţiei, limite pe care însuşi jurnalismul le-a denunţat cu imprudenţă, în dorinţa de a-şi întări instrumentele de critică şi de discreditare ale „*establishmentului*" social-politic.

Mesajul acesta îi este returnat presei cu argumentul că inclusiv şi orice sentinţă a ei *mistifică* realitatea şi suferă astfel de un inerent deficit de credibilitate. Jurnalismul modern dispune de privilegiul de a fi, foarte des, primul care intră în contact cu evenimentul şi îi confecţionează o versiune. O versiune care este, cum însuşi a susţinut despre ale altora, de astă dată inevitabil *a lui,* mobilizând automat asupră-i acribia coroborărilor cu ansamblul faptelor şi o avalanşă de suspiciuni şi amendamente. Autoritatea cu care presa se considera bine echipată îi este în felul acesta subminată.

Intuind dilema şi voind ca printr-o parţială „retragere strategică" să prevină o înfrângere mai gravă, tot mai mulţi jurnalişti au început să avertizeze împotriva încrederii excesive în posibilităţile presei de a influenţa hotărâtor mersul istoriei. Avertismentele lor revin asupra ideii că atare încredere este de-a dreptul periculoasă, expunând pe cei ce o împărtăşesc la îndepărtarea de realitate, la autocultivarea de iluzii.

Întotdeauna – mai spun ele – când a părut că presa a exercitat o influenţă decisivă în determinarea unor schimbări în politică (sau în alte domenii publice), *în „arriere-planul" acestor efecte s-au aflat tendinţe şi forţe mai puternice decât ale paginilor jurnalelor.* În toate cazurile, presa a sesizat un proces, l-a conştientizat, a

catalizat opinii preformate latente, dar ea niciodată *n-a creat şi n-a putut crea istorie*[10] după capul ei. Influența sa e de recunoscut, dar nu în proporția pe care o parte a ei şi-o arogă.

Misiunea pe care presa ar fi bine să se simtă chemată să o îndeplinească în acest sfârşit de secol devastat de catastrofe şi profund marcat de ele, ar fi – credem – aceea de a se concentra asupra reeducării morale, intelectuale şi politice a oamenilor, renunțând de a-i mai dezorienta prin opera acelei secțiuni a ei care nu cunoaşte alte scrupule decât lipsa de scrupule dictată de setea profiturilor. Dacă aspiră să fie a patra putere în stat, să ia aminte la magistrala sentință a lui David Hume: „Cea mai mare putere dată omului este aceea de a organiza gândirea altora".

Acțiunea de „a organiza" are ca premise spiritul rațional, toleranța şi respectul pentru ideile semenilor, disputa cu ele pe bază de argumente bine cântărite, lipsite de patimă.

În fond, un act de organizare a gândirii e identificabil cu *asimilarea spiritului ştiințific* în locul diletantismului care predomină printre practicanții jurnalismului, dacă-i inventariem la scară mondială, bineînțeles fără a ignora sau diminua meritele unei elite de mare competență, seriozitate şi talent.

Introducerea – într-un sens foarte larg al cuvântului – a spiritului ştiințific în tratarea problemelor ce se înghesuie în coloanele presei ar putea fi un calmant eficient al pasiunilor, frământărilor şi incertitudinilor generate de un „veac întunecat", la finele unui mileniu ce a avut ca înainte-mergător pe unul, şi el tot „întunecat" numit. Presa şi-ar putea reconstrui astfel imaginea unitară de promotoare integrală a mentalităților, deprinderilor, valorilor umanitare şi democratice, cu care a debutat în societatea modernă.

Dar întrucât a devenit o întreprindere uriaşă, situată între primele 10-15 din lume sub raportul cifrei de afaceri şi de profituri, o mare parte a ei va fi multă vreme aservită unor interese meschine, care nu se vor putea nici converti, nici elimina şi o vor împiedica de a-şi îndeplini în plenitudinea ei, marea şi nobila sa vocație.

Astăzi nu se mai află un al doilea, care să aibă cutezanța şi puterea de a alunga pe zarafi din templu …

[1] Jurnalistul italian Marcello Gilmozzi, fost (până în 1987) director al ziarului democrat-creştin „Il Popolo".

[2] *La presse dans la société contemporaine,* Paris, 1962, p. 11.

[3] După George Weill, *Le Journal,* Paris, 1934, p. 410.

[4] *La presse et l'événement,* recueil de travaux, publiés sous la direction de André-Jean Tudesq, Paris, La Haye, [1973], p. 47-49.

[5] Pierre Albert, *La presse,* ed. a VIII-a, Pris, 1988, p. 24.

[6] J. Sebezio, *Il giornalismo inglese,* Roma, 1937, p. 10-11.

[7] Nume dat ziarului ieftin, de senzație.

[8] Semnificativ – şi nu e singurul – acest titlu al unei lucrări apărute în 1966 în SUA: „*The Social Construction of the Reality*. Sau expresia din jurnalistica anglo-saxonă: *Engineering the News,* adică „a meşteri (nu a manipula!) informațiile …"

[9] După Michael Schudson, *La scoperta della notizia,* Napoli, 1987, p. 121-122 (ediția engleză originară, în 1978).

[10] Giuseppe Boffa, *Il giornalista non é uno storico,* în *Giornalismo italiano e vita internazionale,* a cura di Sergio Romano [Milano, 1989], p. 113.

SCRIEREA ISTORIEI: PRODUCȚIE, OFERTĂ, CONSUM

Reflectare şi interpretare a devenirii umane, istoria a apărut ca răspuns unui imperativ social, de ordin atât spiritual cât şi practic. Imboldul către autocunoaştere – componentă a imanentei şi universalei curiozități de „a şti" – este, în fond, căutarea unui suport al eficienței acțiunii.

Istoria nu a fost şi nu este, prin urmare, un produs autonom şi gratuit al intelectului. Deşi a aspirat de cele mai multe ori spre acest deziderat, ea nu operează „fără scopuri străine de dânsa".

O problemă este însă şi maniera în care se obiectivează actul de cunoaştere numit „istorie". Adică modalitatea transpunerii sale în gândire, în comunicare, în *scrierea istoriei,* care tinde să se modeleze după percepția şi gândirea devenirii subiective şi obiective a omului, dar nu se suprapune întocmai acestora. Istoria *aşa cum ne apare* este un corp de *istorie-scriere,* dilatat dintr-un nucleu de *istorie-gândire.*

Ambele ipostaze au germinat în stadiul primar al cunoaşterii omului despre sine şi despre ambianța exterioară. Spre a imprima o coerență informațiilor sporadice şi imprecise pe care ea le înregistra – coerență care să satisfacă un tip incipient de demers explicativ – omul proiecta asupra informației sale lacunare imaginația. El crea astfel universul miturilor şi al religiilor, în care cosmogonii şi geneze fantastice constituiau modalități de a-şi reprezenta istoria naturii şi a societății.

În orice antropologie mitică e subiacentă ideea justificării şi glorificării forței şi a autorității. Fiindcă ea reflectă începutul diferențierii condiției oamenilor şi caută consolidarea procesului, printr-un procedeu de a-l legitima.

Aceste nebuloase raţiuni ale compunerii unei naraţiuni despre viaţa oamenilor, despre raporturile ei, despre raporturile lor cu o natură populată de forţe şi fiinţe misterioase, au servit întăririi poziţiei dominante, dobândite pe felurite căi, de categoriile în formare de războinici, preoţi, demnitari şi suverani.

Strâns împletite cu miturile propriu-zise, aceste naraţiuni, tributare şi ele imaginaţiei transfigurative a realităţii, au fost produsul, confecţionat direct sau prin intermediari, al profitorilor proceselor de diferenţiere socială şi politică. Au fost, în fapt, monopolizate de elita dominantă rezultată din respectivele procese. Gravate în piatră sau lut, ori scrise pe materiale flexibile, recitate în temple ori la ospeţe, ele reluau mereu, în ritmuri monotone ce anunţau începuturile poeziei, glorificarea vitejiei îngemănate cu cruzimea şi pretinsă a fi o favoare dăruită de zei. „Istoria" aceasta se producea într-un cerc limitat, privilegiat, căruia îi era oferită spre delectare ori spre satisfacere de orgolii. Semnificaţiile ei iniţiale se estompau cu timpul în nişte litanii cu înţelesuri tot mai confuze, dar capabile, prin inerţie, a trezi emoţii şi a activa baza mnemotehnică a unei debutante pedagogii civice.

Desprinderea din universul miturilor a marcat constituirea istoriei în accepţiunea de naraţiune obiectivă (sau pretinsă astfel …) a evenimentelor, cu precădere a celor politico-militare. O naraţiune „laicizată", în sensul că agenţii schimbărilor descrise sunt oamenii înşişi. Invocarea impactului factorilor supranaturali devine mai rară, câteodată doar o reverenţă făcută tradiţiei, un ornament literar.

Între războiul troian din Iliada, războaiele medice ale lui Herodot şi cel peloponeziac descris de Tucidide deosebirea este considerabilă. Chiar şi la ultimii doi autori se relevă calităţi net deosebite, în comparaţie şi concepţie.

Pe toată durata antichităţii, istoriografia a fost, în primă sau ultimă instanţă, produsul unei comenzi din sursă politico-religioasă. A servit glorificării statului, instituţiilor şi personalităţilor sale. În rare cazuri s-au alcătuit şi scrieri „de opoziţie" – de fapt, cele mai valoroase ca document politic şi uman – dar prezenţa lor nu schimbă datele problemei: scrierea istoriei a fost apanajul unei minorităţi, ce-şi oferea satisfacţii subiective sau urmărea scopuri propagandistice ale puterii. Dorindu-se idealizată, această elită „consuma" istoria ca pe o lectură-oglindă, în care credea a se regăsi întocmai.

În sens vertical, producţia istoriografică a antichităţii penetrează treptat tot mai adânc în straturile societăţii. Izvoarele nu furnizează în această privinţă date sigure, ci permit doar deducţii, spre exemplu din numărul de biblioteci sau de ateliere de copiere de manuscrise, semnalate la Roma ori în alte centre culturale. În orice caz, nivelul tehnic – scrierea manuală – şi proporţia neştiinţei de carte limitau pe mai departe istoria scrisă la pătura superioară a societăţii. Câşi atenieni, cetăţeni liberi – căci numai de ei poate fi vorba – citiseră pe Tucidide ori pe Xenofon? Câţi cetăţeni romani cunoşteau în întregime, de la sursă, epopeea naţională reprezentată de opera lui Titus Livius, cu excepţia legendelor ei, răspândite mai mult oral? Educaţia politică a cetăţeanului atenian n-au făcut-o lecturile istorice; ea a fost în primul rând rezultatul excelenţei legilor şi practicilor democraţiei participative, întrucâtva şi a reprezentanţiilor teatrale (deci a unei comunicări orale). Clasa politică romană n-a fost solidară atât de multă vreme în promovarea puterii statului ei pentru că ar fi citit pe Livius, ori Comentariile războiului galic. Au ţinut-o unită interese diverse, dar în final convergente: acumularea de averi, setea de putere, de prestigiu. Iar instrumentul înfăptuirii acestora – legionarii romani – n-au luptat, cum spun

clişeele eroizante, dintr-o înaltă conştiinţă civică, ci din constrângere şi dintr-o disciplină exercitată fără cruţare de la împărat până la ultimul decurion, precum şi dintr-o îndepărtată speranţă într-o situaţie materială relativ sigură, dacă aveau şansa supravieţuirii până la statutul de veterani.

Când forţa autorităţii, veritabila teroare care a apărat admiratele legi romane, s-a destrămat ca efect al unei inexorabile evoluţii declinante, societatea şi statul roman n-au fost nicidecum salvate de modicul consum de scriere istorică al cetăţenilor. Acesta a inspirat cel mult lamentări pe ruinele trecutului. Valorile educative ale istoriei nu-şi puteau afla conexiune decât într-un perimetru restrâns, dată fiind absenţa unui sistem şi a unui program de instrucţiune, sau fie şi numai a unei simple comunicări stabile între emitenţii de idei directoare şi posibili receptori.

În primele secole ale evului mediu, contrar aşteptărilor, penetraţia istoriei, a unui anumit fel al ei, în straturile inferioare ale societăţii s-a intensificat, cel puţin în spaţiul european şi cu deosebire în cel occidental.

Factorii politici şi sociali determinanţi ai gândirii şi scrierii istoriei, impunându-i conţinutul şi coloritul de idei, au cedat locul celui de autoritate spirituală – biserica creştină. Sub oblăduirea ei, istoria devine o scriere demonstrativă a unei înţelepciuni şi voinţe transcendente, care acţionează asupra minţii, sufletului şi faptei omeneşti. Suveranul terestru nu mai este un „primum movens" al evenimentelor, şi cu atât mai puţin un zeu, ca imperatorii romani. În faţa atotputerniciei Dumnezeului creştin şi a perspectivei damnării veşnice, izbucnirile sale violente de autoritate se conjugă cu o angoasantă umilinţă.

Inspirând o altă atitudine a omului în raporturile sale cu lumea, cu existenţa, biserica a generat o nouă gândire istorică. Ea a realizat-o, în scris, prin chiar membrii ei, rămaşi deţinătorii aproape în exclusivitate ai ştiinţei de carte.

Din acest punct se relevă pregnant marea distanţă faţă de antichitate. Biserica vede în istorie împlinirea unui mandat divin, a cărui înţelepciune o proslăveşte pentru a-i convinge de ea pe toţi oamenii. Creştinismul şi-a propus să facă din istorie un agent al educaţiei de masă, propovăduind-o, ca atare, de pe treptele altarului şi ale amvonului. Istoria-scriere, paralel cu expresia orală, îşi adresează oferta tuturora, fără deosebire de stare socială sau politică. Ea e gândită astfel încât să-i subordoneze pe oameni unei concepţii unitare. Vrea să-şi ajungă acest scop prin cea mai ineluctabilă formă a convingerii – credinţa.

De la crearea şi până la sfârşitul ei, lumea medievală creştină şi istoria sa este o „Gesta Dei per homines". De faptele ei, şi de adevărul lor, oamenii se pătrund într-un număr mare şi, cel puţin în aparenţă, cu o adeziune totală. Nu mai era rostul istoriei să pună în discuţie judecăţi de valoare, câtă vreme întreaga devenire a omului era expresia unei deliberate întocmiri superioare, cu raţiuni de necercetat şi de nepătruns, iar judecata ei finală, infailibilă, era rezervată momentului escatologic – sfârşitul lumii şi al istoriei.[1]

O nouă pendulare a istoriei din transcendent în imanenţa terestră a fost iarăşi rezultatul unor mutaţii sociale şi mentale. Activităţile practice care, curând după anul 1000, au imprimat un palid dinamism economiei, iniţiativelor şi contactelor umane, au reactivat o concepţie incipient raţională cu privire la destinul uman. Cetăţeanul din mediul urban renăscut prin secolele XI-XII, spectator şi beneficiar al succesele sale materiale, era dispus să accepte că mecanismul acestora e pus în mişcare de meritele sale personale. Fără a nega (încă …)

determinantele de sorginte transcendentă, istoria reconstruieşte sub cupola lor un spaţiu al iniţiativei, al libertăţii şi al îndrăznelii omeneşti. În aria acestuia au loc întâlniri şi recunoaşteri cu tradiţiile şi concepţiile umaniste ale antichităţii, dar într-o ambianţă de pe o altă treaptă, a progreselor instrucţiunii, mai apoi ale revoluţiei intelectuale declanşate de arta tiparului, care multiplică şi accelerează exponenţial transmiterea informaţiei pe orizontala şi pe verticala societăţii.

În fapt, „istoria modernă" este epoca în care comunicarea şi mobilitatea interumană depăşesc net pragurile naturale ale vitezei şi ale spaţiului lor de propagare. Fără comunicare nu ar fi putut exista nici societate, nici istorie. Comunicarea înceată a corespuns unei istorii somnolente, care a înregistrat performanţe intelectuale punctuale, dar, în esenţă, puţine schimbări profunde ale condiţiei umane, în răstimp de milenii.

În epoca modernă, clivajul dintre istoria-gândire şi istoria-scriere va fi, practic, suprimat. Nu se mai validează decât cea de-a doua, intrată în proces exploziv de dezvoltare.

Suprimată mai este şi existenţa unei concepţii dominante şi a unei intenţii unitare a producţiei istoriografice. La fel ca în întreaga cultură europeană, şi în scrierea istoriei triumfă diversitatea de concepţii, de atitudini faţă de oameni şi de fapte, - spiritul de opoziţie.

Termenul „critic" e încorporat organic atributelor necesare scrierii istoriei. În majoritatea istoricilor sălăşluieşte un Tacitus sau un Procopiu din Cesareea. Diversitatea concepţiilor e sesizabilă şi în paralel, pe orizontală, dar şi mai mult în succesiunea de curente şi de opinii.

În epoca modernă scrierea istoriei nu-şi mai alege publicul: se oferă oricui e capabil şi doreşte să o recepteze. E „consumată" în cantităţi imposibil de precizat, ceea ce se exemplifică prin varietatea mijloacelor de a o difuza, create pentru satisfacerea unui interes larg: de la serioase reviste de specialitate, până la noianul de cărţi şi articole de popularizare, cărora în ultimele decenii s-au alăturat radioul, cinematografia, televiziunea, benzile video etc. Istoria-scriere a cucerit piaţa, la fel ca alte produse confecţionate şi ambalate atractiv, spre a fi consumate fără mult discernământ. În ţări cu slabă tradiţie democratică şi de cultură de calitate, ea figurează ca un substitut sau un aditiv al romanului ieftin sau al pamfletului politic.[2] Întreţinută de interese felurite, pasiunea pentru istorie, alături de unele consecinţe pozitive pentru „cultura de masă", a răscolit în astfel de ţări un val de semidoctisme de obicei cu substrat politic, fie făţiş fie nemărturisit, cu efecte dăunătoare asupra relaţiilor dintre oameni, grupuri de populaţie, chiar state, precum şi asupra tagmei istoricilor – o parte antrenată de curent, alta, cea serioasă şi onestă, izolată şi, până la un punct, intimidată de „fermitatea" opiniei de masă.

E o situaţie rezultată din eficienţa enorm crescută a mijloacelor de comunicare şi de receptare a emisiunilor lor. De asemenea din pedagogia democratică a revoluţiei franceze şi a succesoarelor ei, care a făcut ca întreaga existenţă social-politică să devină cauză comună a colectivităţilor de toate dimensiunile şi de toate gradele de competenţă (şi de incompetenţă…) Acestea se arată de multe ori mai zeloase de afirmarea lor în materie, decât fuseseră mulţi suverani din trecut. Au existat regi „fainéants", dar încă nu s-a văzut o naţiune „fainéante" în raport cu prerogativele şi cu orgoliile sale.

Devenită obiect de preocupare generală şi accesibilă aproape oricui, istoria-scriere a traversat un proces de diversificare, firesc în asemenea situaţii. În cadrul acestuia, aspectul cel mai sesizabil este crearea de către

istorie a unui teritoriu al ei, cu totul aparte, rezervat specialiştilor. Este consecinţa faptului că studierea labirintului imens de informaţie acumulată în timp obligă la o iniţiere de o finețe şi de o dificultate pe care consumatorul obişnuit de lectură istorică nu le bănuieşte. Este terenul istoriei care, cu un termen consacrat, se numeşte „erudită". O parte din produsele acesteia sunt greu accesibile, dacă nu chiar neinteligibile şi neinteresante pentru publicul larg. Ea a promovat, de pe la finele secolului al XVII-lea, cercetări cu un caracter tehnicist, destinate stabilirii normelor formale ale identificării adevărului izvoarelor primare de informaţie şi ale lecturii corecte a acestora. S-a reinstituit, aşadar, o istorie rezervată „afortiori" unui cenaclu de aleşi.

În ambianţa culturală a prezentului, această specie, la prima impresie esoterică, a istoriei este totuşi mai accesibilă unor cititori decât fusese cazul istoriei de odinioară, fatalmente rezervată consumului din partea elitelor. Dacă ea este relativ puţin citită, faptul nu se datorează atât gradului ei de dificultate, ci mai ales gustului specific pe care şi l-a format publicul, comodităţii intelectuale a acestuia, care preferă (avându-le la dispoziţie din abundenţă) genuri facile ale naraţiunii istorice.

Între istoria erudită şi cea narativă (o anumită manieră a acesteia fiind numită curent „de popularizare") s-a realizat o distanţă, marcată printre altele de desconsiderarea din partea eruditilor a osârdiei autorilor de lucrări din cea de-a doua categorie, şi a unor ironii ale acestora la adresa celor „ce ştiu aproape totul, despre mai nimic".

Pe toate cele trei planuri aduse în discuţie – producţie, ofertă, consum – istoria-scriere dispune astăzi de un „background" nelimitat. În interiorul fiecărei secţiuni intervin diferenţieri, determinate de nivelurile de specializare şi de cunoştinţe ale celor care scriu şi care citesc istoria, sau de absenţa acestora şi substituirea lor prin amatorism. Dar şi amatorismul este, în felul său, dezirabil, deoarece constituie, în marele public, platforma pe care se formează calitatea mai înaltă a gustului istoric.

O diferenţiere dramatică în regimul istoriei-scriere s-a produs şi s-a adâncit în ultimele decenii ca urmare a unor factori care în clasicul secol istoriografic – al XIX-lea – nu au exercitat o influenţă atât de relevantă.

E vorba, în primul rând, de marea distanţă creată între condiţiile şi posibilităţile istoricilor din diferite ţări, precum şi ale difuzării rezultatelor acesteia. Elementul material, într-o gamă multiplă de efecte, are un impact profund asupra condiţiilor activităţii istorice. Aproape la fel ca în ştiinţele fizice, şi istoriografia – de la stadiul cercetării până la al valorizării prin scriere şi difuzare – e atinsă de sindromul „nord-sud", al opoziţiei dintre starea ţărilor bogate şi a celor sărace.

Primele dispun de numeroase institute, generos subvenţionate, şi cu personal bine instruit. Dispun de posibilităţi de informare promptă, în orice cantitate, prin achiziţii de fonduri de carte, prin conectare la reţeaua informaţională electronică mondială. De posibilităţi instantanee de comunicare, de prezenţă la manifestări ştiinţifice oriunde se iveşte un interes, de călătorii şi stagii îndelungate de studiu în oricare parte a lumii. De mijloace rapide de procesare a informaţiei culese, de tipărire şi difuzare a ei, prin serviciile a numeroase reviste de specialitate şi a multor case de editură care au resursele necesare spre a-şi putea permite şi o producţie de carte nu întru totul rentabilă din punct de vedere comercial.

Puţin din acestea se regăseşte în „zona Sud" (şi Est) a producţiei istoriografice actuale. Cauzele se cunosc şi revenirea cu comentarii asupra lor este de prisos.

Consecinţele situaţiei schiţate mai sus sunt complexe. În primul rând, discrepanţele şi decalajele informaţiei. Ele ating în unele cazuri o gravitate care elimină din competiţia „la vârf" istoriografia din ţările care nu-şi pot permite subvenţionarea susţinută a ştiinţei şi culturii. În atare situaţie, istoriografia e silită să se adapteze, prin restrângere, la atât cât rămâne practicabil mijloacelor sale: un spaţiu de cercetare limitat, naţional, în cel mai bun caz zonal.

Contrastul „nord-sud" alunecă pe o pantă şi mai povârnită. Istoriografia din ţările devenite recent independente (ţări pentru care termenul „lumea a treia" este o etichetă neplăcută …) face eforturi de a-şi descoperi şi scrie propriul trecut. De a scrie o istorie emancipată de optica reprezentanţilor fostelor puteri dominante. Dar, datorită motivelor arătate, cât şi a altora, ea înaintează lent spre acest obiectiv. Încă şi în prezent majoritatea lucrărilor consacrate istoriei acestor ţări are ca autori tot pe exponenţii „marilor istoriografii".

Situaţia de care luăm astfel act, poate cu o uşoară şi deliberată exagerare metodică şi polemică, generează de asemenea diferenţe notabile în peisajul actual al conţinutului „istoriei-scriere". „Sudul" (şi Estul) rămân tradiţionaliste, cultivă teme concrete, predominând cele politico-naţionale, scrise în manieră narativă, care consumatorilor de pe alte meridiane le sugerează epitetul de „simplist".

Istoriografia ţărilor dezvoltate evoluează într-o problematică precumpănitor teoretică, abstractă, caută teme inedite, chiar şocante, aduce sub lupă fenomene de antropologie, de psihologie (şi de patologie) socială, sau de minisociologie, care în trecut erau considerate nesemnificative. Un val de nonconformism care demolează tabúuri ale unei de-acum desuete respectabilităţi sociale şi morale inundă câmpurile cultivate cu convenţii şi convenţionalisme.

„Totul este istorie" – proclamă cele mai multe din curentele istoriografice ale secolului pe care l-am încheiat recent. Spre a verifica măsura în care această aserţiune se verifică, am întreprins un sondaj în conţinutul revistei „American Historical Journal", pe un interval de un an, ales la întâmplare.[3]

Cele şase numere ale revistei, apărute în intervalul cercetat, au totalizat circa 2000 de pagini, din care cam 12 % erau ocupate de 11 substanţiale studii de fond. Nici unul din acestea nu trata vreun subiect de tip „clasic" – politic, narativ etc. Tematica lor era distribuită între gândire istorică, structuri socio-economice, administrative şi legislative, funcţii economice în capitalism, sexualitate, metode cantitative în istorie, femeia şi războiul, probleme de demografie.

Restul de vreo 1700 de pagini, lăsând la o parte câteva prezentări de publicaţii festive şi necroloage de rigoare, erau consacrate recenziilor şi semnalărilor de cărţi, reviste şi articole recent apărute. Această structură a revistei menţionate este arhicunoscută şi nu asupra ei ne vom opri.

Impresionante sunt cifrele şi semnalările atât pentru aprecierea volumului de muncă al „staff-ului" redacţional (şi a mijloacelor perfecţionate, avute la dispoziţie), cât şi pentru producţia istoriografică de pe plan mondial, reflectată masiv, deşi incomplet, în paginile revistei.

Astfel: sunt recenzate sau prezentate pe scurt cam 1150 de cărţi şi sunt semnalate, prin simple date bibliografice, apariţiile a încă 1427 de titluri. Sunt înregistrate, cu elemente orientative necesare cititorului interesat, vreo 20.000 de studii şi articole.

Concludentă însă, din punctul de vedere al considerațiilor de față, este distribuirea tematică a acestor publicații apărute pe tot globul şi înregistrate de revista americană.

Cărțile recenzate sau semnalate îmbrățișează următoarele domenii: istoria SUA, pe locul întâi, prezentă în proporție cam de o treime din total; este urmată la o bună distanță de lucrările generale, de cele privind istoria unor state europene în epoca modernă şi contemporană – pe primul loc Anglia şi Irlanda. Cu o cifră de lucrări cam pe jumătate față de cele din urmă figurează Franța, Germania, Austria şi Elveția (luate împreună), Europa de Est, separat fosta URSS, şi Italia.

Întreaga istorie medievală a continentului european a fost receptată de revistă printr-un număr de cărți egal cu al celor care tratau istoria britanică şi franceză în epoca modernă. Iar istoria veche figurează cu doar vreo 20 de cărți din considerabila sumă de recenzii şi de semnalări.

Istoria altor continente vede cu regularitate în frunte Asia, urmată de departe, cam la egalitate între ele, de Africa şi America Latină.

Studiile şi articolele recenzate sau semnalate nu modifică decât prea puțin proporțiile de mai sus. Ele, cum e de aşteptat într-o revistă de această sorginte, acordă prioritate istoriei nord-americane. Dar independent de această normală preferință, ilustrează marea producție de istorie americană, cu preocupări zonale sau chiar strict locale.

Studiile şi articolele par să sugereze o atenție ceva mai mare acordată istoriei altor continente decât Europa. Ele mai relevă covârşitorul interes pentru istoria secolului al XX-lea, interes în descreştere rapidă în paralel cu regresiunea cronologică de la un secol la altul. Istoriografia de astăzi e avidă de actualitate.

Analiza sumară, întreprinsă de noi, nu permite – de pe baza ei – o delimitare între lucrările de erudiție şi cele de popularizare. Titlurile nu sunt concludente, iar recenziile nu constituie nici ele, decât într-un număr limitat de cazuri, o probă în favoarea unui gen sau al altuia.

Concluziile asupra derulării actuale a ciclului producție, ofertă, consum confirmă separația sa pe spirale paralele: a erudiției, abordând probleme noi, dificile, îndrăznețe, destinate cercurilor de inițiați; a popularizării, care realizează cu abilitate osmoza dintre istorie şi literatură, a cucerit un public larg şi a devenit astfel o ofertă rentabilă din punct de vedere economic, mai ales că beneficiază de alianța cu mijloacele audio-vizuale.

Producția cercetării istorice şi difuzarea ei sunt copleşitoare, depăşind posibilitățile individuale de a le cuprinde. Documentarea asupra unor teme întinse se efectuează obligatoriu în echipe şi cu mobilizarea de mijloace tehnice tot mai sofisticate şi extrem de eficiente în prelucrarea datelor cantitative. Cercetătorul individual este fatalmente îngrădit într-o specializare net circumscrisă. În primul rând lui se adresează cu folos abundența rubricilor de informare bibliografică, de recenzii şi scurte prezentări, permițându-i să se îndrepte către informația care-l interesează şi să o selecteze într-o cantitate tolerabilă.

Politicul apare ca un domeniu demodat, exceptând curiozitatea pentru fapte din ultimii 50-60 de ani. Acțiunile cu amprentă patologică ale unor regimuri dictatoriale şi personalitățile demențiale atrag regretabil de multe studii. Personaje abominabile sau ridicole continuă să exercite asupra unora o atracție parcă hipnotică.

O ultimă observație: istoria-scriere este receptată în prezent la cel puțin trei temperaturi sentimental-mentale. Prima ar fi a țărilor a căror opinie publică a atins stadiul din care privește trecutul istoric cu detașare; atât ea, cât și istoria „profesionistă", sunt capabile să facă abstracție de considerente emoționale și să judece critic acest trecut, să-l demitizeze și să-i demoleze construcțiile retorice.

Într-un număr mai redus de țări – mai ales în acelea care au suferit dezastre spre care le-a împins o politică ce a recurs și la apeluri isterizante la gloria trecutului – istoria e privită de o parte a opiniei publice cu indiferență, suspiciune și chiar repulsie.

În sfârșit, țările și popoarele care au stat sub dominația unor ideologii politice sau religioase triumfaliste și exclusiviste, și încă n-au reușit a se desprinde cu totul de sub influența lor, cunosc o persistență ostentativă sau mascată a naționalismelor. Ea menține istoria-scriere la o cotă ridicată în interesul unei opinii publice naïve, care îi atribuie capacitatea de a justifica și soluționa deziderate politice, punându-i la punct pe adversari.

Poziția rațional-lucidă și neutră față de intrusiunile politicului și ale oricăror considerente subiective este singura prin care se poate valida și consolida spiritul științific în istorie, încă exilat dintr-un teritoriu întins al istoriografiei mondiale. Sunt de acceptat cu prudență mult mediatizatele „funcții educative" ale istoriei. Prin acestea, fără a le tăgădui anumite succese la scenă deschisă, se insinuă de multe ori îndemnuri la autorecluziune într-un spațiu spiritual opac și ostil față de cel exterior.

Pare că ar fi mai aproape timpul împlinirii ciclului producției și consumului de operă istorică pe o bază riguros valorică, acreditată și acceptată de istorici, politicieni și cititori, odată și odată „sătui de sublim" (Cioran).

[1] „Matto é chi spera nostra che ragione possa trascorrer la infinita via, che tiene una sostanza in tre persone". Dante, *Purgatoriul,* 3, 34-36.

[2] Exceptăm, bineînțeles, nivelul specialiștilor și al publicului de cultură temeinică, constituind, din nefericire, o minoritate.

[3] Sorții au căzut pe perioada octombrie 1974 – octombrie 1975.

ISTORIE ŞI CUNOAŞTERE

„Du bist der Lehrer
der ewigen Wiederkunft"
Nietzsche

La începuturile sale îndepărtate, actul cunoaşterii s-a îndreptat spre lumea înconjurătoare. Identificându-i varietatea formelor şi traducându-le în semnale adecvate înţelegerii, el a permis orientarea subiectului cunoscător în spaţiul său de mişcare şi dezvoltarea identităţii eului, prin departajarea pe care o opera între acesta şi cadrul exterior al existenţei.

Pe o treaptă evoluată, actul cognitiv a săvârşit o translaţie de la obiectele lumii spre sine însuşi. A început a-şi cerceta structurile proprii, procedeele sale, precum şi valoarea de adevăr a rezultatelor acţiunii acestora. E drept – cu sens moral, încă anticii lansaseră dictonul: „Cunoaşte-te pe tine însuţi", - ca pe un complement al veritabilei înţelepciuni.

Ştiinţele, sumă sistematizată de acte de cunoaştere – în rândul lor numărându-se şi istoria -, au urmat un parcurs asemănător.

Până acum câteva secole, au cercetat cu predilecţie mediul ambiant, punându-şi, mai cu succes sau nu, doar problema adecvării sau nonadecvării cunoştinţelor la realitatea obiectivă. Erau deplin încrezătoare în capacitatea de a oferi o imagine fidelă a fenomenelor lumii. Acolo unde întâlneau bariere aparent impenetrabile, era convocată în continuare credinţa, o atitudine mentală şi mai convinsă de puterea de a pătrunde tainele existenţei.

Istoria s-a constituit pornind de la credinţe, mituri, legende, ritualuri, - şi a devenit cu timpul o modalitate autonomă de investigare şi cunoaştere a trecutului omului, de străpungere a orizontului îngust şi începeţoşat al acstuia. „Egredi humanae imbecillitatis angustias"[1] – îi va defini rostul, Seneca.

Ea a căutat, pe de o parte, să resuscite fapte din trecut şi să ofere explicaţii desfăşurării şi sensului lor; iar pe de altă parte a crezut a descoperi în acestea o sursă de precepte morale şi civice. „Menirea de căpenenie a istoriei – a scris, printre alţii, Tacitus – este să nu lase să cadă în uitare virtuţile, iar celor ce rostesc vorbe şi săvârşesc fapte josnice să le insufle teamă de judecata posterităţii şi de pecetea infamiei.[2]

Gândirea contemporană o defineşte în perspective mai largi, stabilind în primul rând că ea a existat înainte de constituirea ştiinţelor umane. De la începuturile erei greceşti, ea nu a încetat să exercite în cultura occidentală o serie de funcţii majore: memorie, mit, vehicularea tradiţiei, conştientizarea critică a prezentului,

descifrarea destinului omenirii.[3] Ea ne arată cel mai larg orizont al omului, ne eliberează de servitutea inconştientă faţă de propria epocă şi ne învaţă să cunoaştem pe om în posibilităţile sale cele mai înalte şi în creaţiile sale perene.[4]

Primele producţii de veritabile scrieri istorice au fost ale vechilor greci. Ele au marcat un moment excepţional în progresul cunoaşterii şi al culturii, deşi au avut un caracter narativ, nonselectiv în raport cu importanţa evenimentelor, alterat frecvent de imaginaţie, de confuzii între real şi fabulos. Admirate ca opere începătoare ale istoriografiei, le-a lipsit însă spiritul critic sistematic, întrucât acesta nici nu dispunea pe-atunci de instrumente şi metode. În fapt, istoricii antici nu-şi puneau problema adevărului celor relatate de ei: le preluau din tradiţii şi, în cel mai bun caz, eliminau, prin judecăţi de bun simţ, fapte prea evident neveromile.[5]

Nu arareori, aceste judecăţi reuşeau, la nivelul de gândire al vremii, să motiveze plauzibil acţiunile şi comportamentul uman. Ne-au transmis despre acestea imagini seducătoare din punct de vedere literar şi suspect de sublime din cel moral, dar fixate astfel în memoria posterităţii, neputincioase – în lipsă de contraprobe – de a le corecta sau infirma.

Amalgam de experienţe sedimentare lent, dar şi de generalizări pripite, judecăţile de bun simţ eşuau adesea lamentabil în tratarea informaţiilor de ordin cantitativ.

Herodot, respectatul „părinte al istoriei" – mai comiţând şi multe alte inadvertenţe, fatale în condiţiile de informare de care dispunea – pretinde că perşii, în anul 480 a.Chr., au invadat Elada cu 4300 de corăbii şi cu peste 5 milioane de ostaşi, marinari şi trupe auxiliare.

El nu se simţea deranjat de asemenea enormităţi, ci se motiva, candid: „Datoria mea este să reproduc cele ce se spun, dar acestora nu sunt câtuşi de puţin silit să le dau crezare".[6]

Un alt istoric, de altfel serios, ca Arrianus, care scrie la şase secole după Herodot şi insistă în compararea izvoarelor, spre a alege versiunea lor cea mai verosimilă, susţine totuşi că, în lupta decisivă cu perşii, Alexandru cel Mare a pierdut 100 de oameni şi 1000 de cai, iar adversarii săi – 300.000 de morţi şi încă pe-atâţia prizonieri.

Exemple de asemenea aserţiuni aberante sunt numeroase. Ele sugerează că intelectul anticilor nu-şi formase grilele necesare operării corecte cu date cantitative, pentru a putea discerne neverosimilul şi imposibilul.

Istoriografia evului mediu este la fel de ilustrativă pentru absenţa spiritului critic. Relatărilor şi motivaţiilor sale, ea a asimilat necontenit miraculosul, paranormalul, iar naraţiunea a făcut-o să rătăcească în labirintul prolixităţii detaliilor, de cele mai multe ori îndoielnice.

Atunci când oamenii epocii Renaşterii, în elanul de a regăsi spiritul umanismului culturii antice, au început a imita istoriografia acelei culturi, ei restaurau în drepturi bunul simţ şi raţiunea, pe temeiul cărora voiau să restituie şi discursului istoric veracitatea, logica şi coerenţa necesare pentru a-l face clar şi convingător. Era un deziderat ce rămânea totuşi grevat de ispitele imaginaţiei literaturizante, ale retoricii şi ale formalismului eleganţei stilistice.

Dată fiind încetineala afirmării spiritului critic şi avatarurile celui raţional, în zorii epocii moderne istoriografia este tratată uneori şi cu neîncredere, fiind considerată inaptă de a furniza adevăruri credibile şi utile.

În „Discurs despre metodă”,[7] Descartes compară incursiunile în timp cu călătoriile în spațiul geografic. El observă că acela care călătorește mereu devine străin de propria-i țară, iar dacă se ocupă prea mult de secolele trecute ajunge să nu mai ştie ce se întâmplă în veacul său, mai fiind indus în eroare şi de <<fabulele>> care-l fac să ia drept bune evenimente ce nu sunt deloc astfel…

Istoria a fost executată şi de susținătorii revelației, ai credinței. Din această parte se proclama inutilitatea zăbavei lângă ceea ce nu mai este, a cercetării rătăcirilor câte trecuseră prin mintea oamenilor, a invocării podoabelor vanității care s-au scufundat de la sine în neantul din care răsăriseră.

Rațiunea s-a impus în veacul al XVII-lea ca agent suprem al descoperirii şi statornicirii Adevărului. Cât timp, exercitându-şi rolul, se menținea în plan ideatic, speculativ, ipostaza ei rămânea precumpănitor contemplativ-teoretică.

În secolul al XVIII-lea însă, gânditorii „luminişti” – supranume simbolic – i-au adăugat dimensiunea şi funcția militantă, destinând-o a fi mentor pe calea spre fericire pământească.

Mobilizată în acest scop, împreună cu toate capacitățile de cunoaştere şi de creație, istoria devine, sub ordinele Rațiunii, o eschatologie şi o antropodicee în spațiul existenței mundane, iar omul – „singurul arhitect al viitorului”[8] – conform vocației hărăzite lui de Divinitate şi omagiate de Pico della Mirandola, încă în plină Renaştere, într-un mic imn cu vagă alură prometeică: „O, Adam! Nu ți-am dat un loc anume, nici o înfățişare proprie, nici vreo favoare deosebită, tocmai pentru ca … îngăduințele ce însuți le vei dori, să le dobândeşti şi să le stăpâneşti după voința şi hotărârea ta … Neîngrădit de oprelişti, îți vei soroci natura prin propria-ți voință, cu puterea căreia te-am înzestrat. Te-am aşezat în centrul Lumii, pentru ca de-acolo să priveşte mai cu înlesnire la cele ce se petrec în jurul tău”.[9]

Gânditorii luminişti au „ideologizat” scrierea istoriei. Sub gândul şi sub condeiul lor, istoriografia şi-a deplasat interesul de pe fapte, de pe detalii, către *procesul istoric;* îi descoperă acestuia un sens şi o finalitate, constând în ameliorarea indefinită a condiției umane. Pe ea, istoriografia era chemată să o servească, să combată şi să stigmatizeze oamenii şi împrejurările care i s-ar fi opus.

Istoriografia devine astfel o filosofie a istoriei, întrucât încorporează un acut sentiment al devenirii, al timpului linear ascendent din perspectivă umană; este pledanta fără preget pentru cauza cuprinsă în marele cuvânt *Progres,* care se naşte atunci şi fascinează de îndată toate mințile, toate speranțele.

Vegetarea ei între coordonate factologice este acum respinsă categoric. „Ştiința istoriei – scria d’Alembert – când nu e luminată de filozofie, este cea mai de pe urmă în şirul cunoştințelor omeneşti”.

Călăuzită de filozofie – credeau actorii scenei Luminilor – istoriografia va fi capabilă să integreze experiența tuturor secolelor şi să contribuie la construirea unei societăți ideale. Transpusă într-o filozofie optimistă a devenirii şi a destinului, impregnată cu o fermă propensiune către valori utile, istoriografia „îşi află prelungirea într-o politică rațională, organizatoare a viitorului”.[10]

„Universul istoric – va scrie după două secole Friedrich Meinecke – a fost scos din liniştea relativă în care se complăcea şi aruncat în fluxul prezentului. El s-a pomenit mobilizat şi actualizat într-o manieră durabilă.

Lupta pentru elucidarea trecutului a însoțit de-atunci încoace lupta pentru elaborarea viitorului, cele două întreprinderi devenind indisociabile”.[11]

Ipostaza anticipativă, profetică, a discursului istoric propriu „marelui secol filosofic”, participarea sa la demolarea trecutului, decretat ca injust în bloc, şi la proiecția unei societăți viitoare ideale, i-a accentuat încrederea în adevărul celor vehiculate de el. Un exponent extremist al său, profesor la Jena, afirma: „Ştiu bine cum trebuie să fie lumea; prin urmare nu merită să învăț a o cunoaşte aşa cum este în realitate”.[12] Istoriografia n-a zăbovit însă mult lângă astfel de aserțiuni puerile. Spre a-şi oferi un suport concret şi o legitimare deplină, ea a intuit necesitatea de a convoca în sprijinul viziunii sale abstract-filosofice şi puterea elementară de convingere a faptelor obiective, genuine, în postura de argumente precis determinate ale concepției despre progres şi despre raționalitatea dezvoltării societății.

Instrumentul împlinirii acestei alianțe îi era oferit de aşa-numita „Şcoală erudită”, care se constituise de prin secolul al XVII-lea şi îşi formase o complexă metodologie de critică a izvoarelor, de verificare formală a veracității datelor lor. Ea nu se afişase însă cu ostentația şi cu răsunetul marilor sisteme filosofice.

Pe traseul acestei fuziuni între nivelul teoretic şi practic, între abstractul conceptual şi factual concret, a intervenit înfrângerea Revoluției franceze şi a epilogului ei napoleonian. Contemporanii dramei au interpretat-o ca pe o dovadă că societatea nu poate fi modelată după scheme raționale, compuse *a priori.* Că ea urmează o evoluție organică, o procesualitate instigată de forțe imanente – biologice şi spirituale, în parte misterioase, în permanentă şi tumultoasă prefacere – excluzând tipare generale şi constante. Dacă, peste tot, procesul istoric admite o inserție rațională, aceasta putea aparține cel mult logicii inductive, inferenței de la particular la particular, într-un noian de evenimente irepetabile şi unice.

Istoriografia descindea astfel din sfera speculațiilor generalizante în aceea a faptelor concrete, propunându-şi studiul riguros ale acestora şi nimic mai mult. Ea accepta acum că mersul istoriei comportă şi imprevizibilul, care decurgea în primul rând din caracterul aleatoriu al relațiilor ce puteau fi gândite între evenimentele privite ca entități autonome, punctuale, şi nu ca articulații necesare, logice, ale unui proces. În al doilea rând, imprevizibilul apărea ca un corolar al recunoaşterii impactului personalității – emancipate de constrângerea unor factori generali ai dezvoltării, şi libere să-şi afirme ineditul ideilor şi labilitatea impulsurilor în universul evenimențial.

Abilitând direcția erudită, pasiunea pentru unicat şi pentru critica de detaliu în scrierea istoriei, epoca postrevoluționară şi cea postromantică au „dezideologizat” istoriografia, sau, poate mai corect spus, au obligat-o să gândească într-un fel nou. O parte a ei, cea tipic romantică, a pus accentul pe atitudinea sentimentală a istoricului față cu temele sale, pe aspirațiile recuperatoare de valori ale trecutului. A creat acea tramă a unei lumi medievale hiperidealizate, populate de pietatea creştină şi de catedralele gotice, de onoarea cavalerească şi de poezia trubadurilor, de savanta simbolică a heraldicii, de castele semețe şi pitoreşti, de scânteieri de spade trase pentru triumful dreptății sub faldurile oriflamelor.

Nicicând mai mult decât atunci, istoricul nu s-a erijat într-un mai autentic „profet cu fața spre trecut.”[13]

Dar segmentul cel mai solid construit al istoriografiei a renunțat cu totul de a construi modele şi imagini de societate ideală, fie trecută, fie viitoare. A refuzat filosofarea asupra mersului istoriei, precum şi orice tentativă vaticinară. Şi-a propus să păşească numai pe terenul faptelor riguros verificate, să le consemneze şi comunice „aşa cum au fost ele cu adevărat",[14] fără ca istoricul să-şi îngăduie vreun adaos sau vreo omisiune. Concepție comparabilă cu definiția stendhaliană a romanului: „Un miroir que l'on promène au long d'un chemin".

Predominantă într-o lungă secvență din secolul al XIX-lea, menținându-şi creditul şi printre unele din curentele contemporane, această şcoală istoriografică, numită „pozitivistă", s- a alimentat din mai multe surse. Evident, pe foaia de titlu I se recunoaşte eticheta sistemului lui Auguste Comte.

O altă inspirație i-a venit dinspre marile succese ale ştiințelor naturii. Secolul al XIX-lea, susceptibil a fi caracterizat în multe feluri, a putut fi numit şi „al Ştiinței".

Pozitivismul a contribuit la imprimarea unui caracter de riguroasă aparență ştiințifică istoriografiei. A sugerat contiguitatea dintre ştiințele naturii şi ale spiritului şi a împărtăşit ferm convingerea că realitatea faptelor istorice se reflectă exact în conştiință, în tiparele cunoaşterii. El a marcat momentul de supremă infatuare a istoriografiei – autoconsiderându-se fără echivoc o ştiință capabilă a descoperi şi comunica adevăruri de necontestat, stabilite cu o metodologie redundantă, ce mergea până la detalii mărunte, în păienjenişul cărora filonul şi esența devenirii nu se mai distingeau limpede şi nici nu li se atribuia prea mare însemnătate. Fanatici ai faptului concret, istoricii pozitivişti nu-şi dădeau seama că „orice adevăr factual presupune un adevăr teoretic" (Goethe)[15] întrucât el implică o judecată critică subiacentă, tot aşa cum, de altfel, orice act de cunoaştere empirică.

Un reproş mai serios adus pozitivismului a fost acela că a creat o istoriografie a faptelor ca realitate exterioară omului. A eliminat gândirea, voința – temeiurile acțiunii – şi a neglijat manifestările spirituale.[16]

Curentele de gândire de la sfârşitul secolului al XIX-lea s-au distanțat, în majoritatea lor, de pozitivism, fiind induse la aceasta de aşa-numita „criză a fizicii", de progresele psihologiei, de psihanaliză ş.a. Neokantianiamul în general, şi teoria valorilor, a şcolii filosofice din Baden, au reorientat şi istoriografia înspre recunoaşterea importanței structurilor subiective ale sensibilității şi intelectului în actul cunoaşterii.

E subliniată din nou delimitarea dintre ştiințele naturii şi ale spiritului, în primul rând opoziția dintre metodele lor de cercetare.[17] Primele explică prin cauze, celelalte prin intenții, prin scopuri. În cea de-a doua ipostază, istoricul e chemat *să înțeleagă* motivele acțiunilor, pătrunzând aşadar mai adânc de stratul în care se ciocnesc şi se înlănțuie, inerțial, fenomenele numite cauze şi efecte. Metoda rațională de analiză a acestora se preconizează a fi substituită de un fel de trăire directă, de o contopire între subiect şi obiect, prin *intuiție,* sau *empatie* (Einfühlung) – spre a uza întocmai de termenul curent în opera de căpetenie a lui Wilhelm Dilthey.[18]

Acesta are o certă conotație subiectivă. „*Înțelegerea* – s-a spus – este riposta istoricului la *provocarea* vieții pe care o explorează". Este semnificația, degajată din real, care a fost sau ar fi putut fi gândită de cei care au trăit o anume realitate.[19]

Novatorii mai precauți nu o consideră opusul explicației, ci complementul ei, în sensul că explicația o presupune.[20]

Exegeții acestei energic reabilitate metode a cunoaşterii istorice o numesc uneori „imaginație inductivă" sau „fantezie cognitivă", şi o definesc drept actul prin care istoricul creează din datele trecutului structuri comprehensive, în care acestea se pot integra coerent, devenind astfel inteligibile. Considerat în această lumină, istoricul este cel care selectează faptele, constituindu-şi astfel obiectul investigației. Organizându-l apoi treptat, el, în ultimă instanță, *creează istoria,* dând formă unui conținut obiectiv care, fără aportul său demiurgic, este amorf şi opac. Nu e o misiune atât de uşoară pe cât pare. „Sunt puțini oameni înzestrați cu o fantezie pentru adevărul realului" – a observat Goethe.[21]

Din pragul veacului al XX-lea s-a susținut tot mai des că istoria trebuie rescrisă permanent, spre a fi în consonanță cu spiritul timpului.[22]

Nu e în cauză numai un act creator individual, intelectual, ci şi unul de imaginație colectivă, care restructurează periodic trecutul, după alte viziuni retrospective şi alte metode anticipative de destin.

Caducitatea genului clasic al istoriografiei a început a fi clamată în sentințe radicale: „Clio, vremea ta a trecut" – suna una din ele. „Trebuie să ne luăm rămas bun de la istoria de până acum" – spunea o alta. „Ne simțim în pragul unei epoci noi, pentru care experiența anterioară nu mai prezintă un îndreptar sigur, astfel că se impune revizuirea postulatelor de bază ale gândirii istorice tradiționale şi crearea unei noi concepții asupra mersului istoriei".[23] Cu indulgentă ironie, o cuvântare-program rostită acum câteva decenii la o sesiune a istoricilor americani numea credința în obiectivitatea cunoştințelor istorice: „Acel nobil vis!"[24]

Obiectivitatea istoriei – consideră acest „nou val" – constă tocmai în renunțarea la iluzia posibilității coincidenței cu o realitate „aşa cum a fost" şi în efortul de a elabora corelații de fapte, încadrate coerent procesual, la nivelul inteligenței cunoscătoare.

„Ştiința nu e niciodată o reproducere a ceea ce e perceput, ci o elaborare, un mijloc de a organiza şi a gândi o realitate a cărei bogăție sfidează puterea înțelegerii".[25]

Proclamarea disjuncției dintre natură şi spirit, dintre imperiul legilor şi cel al libertății, a pus istoriografiei problema aflării altor modalități de legitimare a locului şi sensului ei în sistemul culturii, a limitelor valorice ale tentativele sale de a cunoaşte trecutul.

Nu întreaga ei tagmă s-a convertit la noua concepție a istoriografiei ghidate de intuiție şi de „imaginația cognitivă", creatoare din partea istoricilor a unui fel de „realitate de gradul al doilea". Dar o importantă fracțiune, cea mai originală ca gândire, a optat pentru acceptarea relativității cunoaşterii istorice. „Adevărul – spuseseră încă unii cugetători din antichitate – este fiul Timpului".[26]

Astăzi, elita istoricilor recunoaşte, explicit sau tacit, că opera ei este condiționată atât de factori individuali, cât şi social-istorici şi că, în consecință, există atâtea istorii câte epoci şi civilizații, câte entități social-politice şi culturale, sau chiar câte personalități de o excepțională originalitate de gândire au existat şi vor mai exista.

Şi elita ştiințelor exacte e încercată de conştiința faptului că înțelegerea lumii nu poate începe cu o cunoaştere sigură. Se trăieşte astăzi într-o lume atât de adânc transformată de om, încât peste tot se relevă structuri create de el, în care omul se întâlneşte, oarecum, mereu cu el însuşi.[27]

Cunoaşterea istoriei este răspunsul pe care trecutul trebuie să-l dea unor întrebări puse de către prezent, de către interesele noastre intelectuale, morale şi sociale.[28]

Poate să apară surprinzătoare alăturarea lui Lucian Blaga la acest relativism cultural: „Filosofia istoriei – scria el într-o operă de tinereţe – se nutreşte din ideile sociale ale unui timp oarecare şi de cele mai multe ori nu este altceva decât proiecţia acelor idei asupra trecutului. Istoria şi filosofia istoriei înţeleg trecutul prin oglinda prezentului.[29]

Unele fulguraţii filosofice dramatizează cele ce se deduc din acest climat de idei, dominat de un sentiment angoasant al discontinuităţii, afirmând patetic: „Epoca noastră nu recunoaşte nimic din trecut … Noi, cei de azi, simţim deodată că suntem singuri în lume … Spiritul tradiţiei s-a dizolvat … Europeanul e singur, fără strigoi în preajma sa. Asemenea lui Peter Schlemihl, el şi-a pierdut umbra".[30]

În fapt, ne aflăm în prezenţa revalorizării, în culori mai vii, mai moderne, a unor idei apărute în preromantism. Se recunoaşte cu uşurinţă sentinţa lui Herder că fiecare epocă are un sistem propriu de valori şi fiecare popor şi-l are pe al său. Umanitatea şi umanul sălăşluiesc în fiecare moment al istoriei. La fel şi Adevărul.

Istoricul este om al vremii sale. Din aceasta, pornind la explorarea trecutului, el poartă cu sine preocupările, neliniştile, întrebările şi gândurile trăirii fiinţei sale, pe care le suprapune peste datele cercetărilor, dându-le o inevitabilă coloratură „pentru sine". Dacă istoricul ar reuşi, cum îi prescriau imperativ pozitiviştii, să-şi anuleze aceste trăiri, el n-ar atinge, drept urmare, un strat mai profund al obiectivităţii cunoaşterii. Dimpotrivă, s-ar lipsi de adevăratul instrument al adevăratei gândiri istorice, deoarece fără contribuţia experienţei personale nu poate fi înţeleasă experienţa altora. Spusese Novalis: „În noi, sau nicăieri, trăieşte Eternitatea".

Au urmat reverberaţii pe o gamă variată de idei, cu fervoarea proprie, în general, înnoirilor.

În locul a ceea ce, în focul polemicii, unii numeau „detailismul istoric", o întreagă şcoală istorică a pus pe prim plan opera de sinteză, propunându-şi, prin ea, să dezgroape „marile socluri nemişcate şi mute pe care încâlceala naraţiunilor tradiţionale le acoperise cu un strat gros de evenimente".[31]

Mulţi s-au declarat nemulţumiţi de îngustimea de orizont a cercetărilor în manieră tradiţională şi au reclamat extinderea lor peste tot ce era creaţie umană, preconizând anexarea obiectului şi preocupărilor unor ştiinţe sociale autonome, precum economia, demografia, antropologia, psihologia colectivităţii, studiul mentalităţilor, istoria „imediată" (a prezentului),[32] utilizarea metodelor matematico-statistice, a calculului probabilităţilor, a teoriei jocurilor etc. Era un fel de revanşă, întrucât în procesul constituirii lor disciplinele menţionate expropriaseră istoriei terenurile respective – e drept, cultivate de ea într-o manieră prea generală pentru a satisface cunoaşterea analitică.

Aserţiunea că istoricul este el însuşi actor în istorie, în piesa pe care o scrie şi o pune în scenă, şi adoptarea de către el a intuiţiei şi chiar a imaginaţiei constructive ca metode de pătrundere mai adâncă în tainele faptelor omeneşti, ridică probleme – după cum era de aşteptat – şi în calea cunoaşterii istorice.

S-a remarcat, judicios, că în măsura în care *alte* epoci sunt realmente *altele* decât cea a vieţii istoricului, înţelegerea şi intuiţia sa încetează a fi adecvate pentru sesizarea specificului, a inefabilului spiritului.[33]

Timpul pe care istoricul năzuieşte a-l regăsi prin *empatie,* nu poate fi retrăit în ritmul în care el a fost trăit efectiv odinioară. Timpul trecut este privit de istoric prin ceea ce sugestiv s-a numit „densitatea timpului intermediar". Ea înseamnă fluxul întâmplărilor, al situațiilor în desfăşurare *după* momentul luat în studiu. Acest flux, asemenea unui mediu de refracție, induce în percepția şi în judecata istoricului coordonate diferite, contorsionate, în raport cu ale celor spre care el îndreaptă antenele intuiției sale. *Istoricul cunoaşte viitorul acelui trecut,* motiv pentru care el nu-i mai poate regăsi pe oamenii de atunci cu perplexitățile lor, cu incertitudinile sau falsele certitudini care le-au marcat deciziile.[34]

Dar, pe lângă aceasta, mai există şi *un trecut al trecutului studiat,* pe care de asemenea istoricul, redus la informațiile transmise peste secole, nu-l poate cunoaşte decât *în felul său* şi nu în acela al oamenilor de demult.

Ei au simțit, desigur cu o intensitate şi la o calitate aparte, fapte care pe noi, cei de azi, ne pot lăsa indiferenți. Prezentul istoricului nu e concordant cu prezentul trecutului şi de aceea, în efortul de reconstituire a lui, este latentă imaginația, care-l amăgeşte pe istoric, insinuându-se şi în actele de cunoaştere pe care el le crede cele mai neutre, mai riguros realizate în scopul atingerii obiectivității. Cunoaşterea istorică este, astfel, un act constructiv, o sinteză intelectuală nouă, între subiect şi obiect.[35] „Fără această reconstrucție sau integrare fantastică – afirma categoric Benedetto Croce – nu e posibil nici a scrie, nici a citi, nici a înțelege istoria".[36] Angajarea creatoare a istoricului în istorie este riposta dată timpului disimulant, care se opune inteligenței asimilante şi debilitează, dacă nu de-a dreptul anulează, obiectivitatea cunoaşterii, în sensul ei clasic.

Destrămarea acestui mit al obiectivității ca reflectare a realului nu e un motiv de derută pentru istorici. La fel cu filosofia, istoria – pe această treaptă autocritică a cunoaşterii de sine – se relevă a fi ceva mai mult decât înregistrare şi înşiruire de gânduri şi fapte din trecut. „Dintr-un domeniu al simplei cunoaşteri, istoria redevine o problemă a vieții şi a conştiinței fiinţării factice".[37]

Ea regăseşte cu toată puterea conflictele şi perplexitățile „lumii de dincolo de ziduri". Apare acum ca o variantă de exprimare a adevărurilor ultime despre lume, o căutare a sensului existenței, prin prisma semnificațiilor identificate în lumea revolută. Sens şi semnificații dependente însă de ambianța cultural-intelectală *în* şi *din* care s-a proiectat înspre trecut orice demers cognitiv.

Cunoaşterea istorică e recunoscută ca produs al implicării creatoare în datele trecutului a subiectivității istoricului, însoțite de componente ale culturii şi ale ambianței sale sociale. Ea acceptă astăzi imposibilitatea decelării trecutului ca realitate obiectivă *în sine* şi o substituie cu certitudinea cunoaşterii acestuia ca realitate *pentru noi,* - singura posibilă şi, ca atare, deplin valabilă.

Problemele care, atingând dimensiunea unei crize, au înnoit concepția istoriografiei în ultimul secol, nu pun sub semnul îndoielii globale utilitatea cercetărilor de fapte, de amănunte. Neglijarea lor ar submina bazele unui edificiu solid articulat al cunoaşterii istorice. Incursiunea pe orizontul actual al acestor concepții, subiectiviste şi aproape şocant relativiste, nu înseamnă nici ea o adeziune; este însă o necesitate pentru asimilarea – cu măsură – a modernității în istorie, urmărind expunerea de „aspecte mai puțin văzute ale realității". Nu neapărat un „amor intellectualis", cât o simplă „analysis situs".

Trebuie recunoscut însă că scrierea istoriei nu se mai poate opri la modul tradiţional care, cu un dram de aroganţă şi în lumina inovaţiilor intervenite, ar putea fi de-acum numit „artizanal". Fără a-i fi subminate temeliile faptice, e necesară înălţarea istoriei la treapta de *meditaţie asupra destinului uman,* general şi individual, prin care ea împlineşte atât năzuinţa firească de cunoaştere a lumii şi a cunoaşterii de noi înşine, cât şi ades dezbătuta sa chemare de a educa în spirit etic şi civic.

Prin acest periplu pe treptele cunoaşterii istorice, înălţate de pe planul universalităţii, fabula a voit să povestească ceva şi despre sine. Să observe, să aducă sugestii într-un perimetru apropiat, fără a critica şi a se erija în îndreptar al atât de multora, pe care îi respectăm şi atunci când n-am fi cu totul de acord cu ei.

De la atingerea stadiului ei modern, istoriografia română a acumulat rezultate numeroase şi de valoare, pe care le augmentează mereu. Dar ea este încă precumpănitor tributară spiritului pozitivist, detailist sau ideologizant, în sensul banal şi supărător al acestui din urmă cuvânt. Ar fi potrivit să înainteze pe un front mai larg spre depăşirea tiparelor de rutină, pe orizontala spaţiului istoric, şi în aceeaşi măsură pe verticala acestuia, spre empireul problemelor teoretice devenite ardente în istoriografia mondială contemporană.

Fără a le aborda, fără ca istoriografia noastră să-şi spună cuvântul pe marginea lor, încercând şi o viziune proprie, ea nu va fi cotată la nivelul la care aspiră, pe scara universală a valorilor.

Procesele novatoare din istorie, a căror sinteză am încercat-o, se constituie într-un apel la o înnoire a formării şi a perspectivei istoricilor, la o aprofundare a misiunii lor în sistemul culturii, la curajul de a-şi asuma ingratul sacerdoţiu de „magicieni ai improbabilului".

[1] „A depăşi marginile slăbiciunii omeneşti".

[2] „Anale", III, 65.

[3] Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile,* Bucureşti, 1996, p. 428.

[4] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie,* [München, 1971], p. 71.

[5] Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor?,* [Bucureşti, 1996], p. 29.

[6] Herodot, *Istorii,* cartea a VII-a, cap. CLII.

[7] *Discours de la méthode,* I-ére partie; trad. rom. Edit. Academiei, 1990, p. 116. Aceeaşi atitudine, dar nu la fel de sever exprimată, Malebranche, în *Traité de morale,* II-éme partie, X-XIII. Prin excepţie, chiar şi romantismul – cel fervent mesianic – acuză uneori inutilitatea istoriei şi viciul dezarmant al paseismului inspirat de ea.

[8] Thierry de Montbrial, *Le sens de l'histoire,* în „Academica", X, 1992, p. 8.

[9] G. Pico della Mirandola, *Despre demnitatea umană,* Bucureşti, 1991, p. 122.

[10] Citatele după Georges Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières,* Paris, 1979, pp. 385, 392, 395, 432, 491. Nu era o descoperire nouă aceea că „nimic ce nu e în relaţie cu viitorul nu are sens pentru om"; José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen,* [Hamburg, 1972], p. 129.

[11] *Die Entstehung des Historismus,* I, Berlin, 1936, p. 89; e posibil ca acest pasaj să-l fi inspirat şi pe Gusdorf, pentru a scrie: „L'umanité, naguère habituée à vivre dans l'éternité, s'installe dans le temps. *Op. cit.,* p. 377. În stilul său, - Cioran: "Istoriei tihnite i s-a substituit istoria gâfâit". *Sfârtecare.* Bucureşti, 1995, p. 11.

[12] După Gusdorf, *op. cit.,* p. 381.

[13] O expresie a lui Friedrich Schlegel.

[14] Leopold von Ranke: "Wie es eigentlich gewesen ist".

[15] Citat de Ernst Cassirer, *Eseu despre om,* Bucureşti, 1994, p. 242.

[16] R. G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford, [1972], p. 132.

[17] Johann Huizinga apreciază faptul ca pe "una din cele mai mari realizări ale vieții spirituale", în trecerea de la al XIX-lea la al XX-lea secol. *Im Bann der Geschichte,* ed. a II-a, Basel, 1947, p. 25.

[18] *Einführung in die Geisteswissenschaften,* 1883.

[19] Raymond Aron, *Introduction a la philosophie de l'histoire,* [Paris, 1981], p. 59.

[20] *Ibidem,* p. 114.

[21] Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe,* I, Leipzig, [1884], p. 168.

[22] Annie M. Popper, *Karl Gotthard Lamprecht,* în *Essays in Modern European Historiography,* edited by S. William Halperin, Chicago, [1970], p. 126.

[23] Cf. Johann Huizinga, *Geschichte und Kultur. Gesammelte Aufsätze,* Stuttgart, 1954, p. 89.

[24] Cf. Albert Prior Fell, „That noble dream" …, în *Histories and historians,* London-Edinburgh, [1968], p. 1-14.

[25] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire,* [Paris, 1969], p. 221.

[26] Aulus Gellius, *Noctes Atticae,* 12.11.7.

[27] Werner Heisenberg, *Paşi peste granițe,* Bucureşti, 1977, p. 119.

[28] Cassirer, *Op. cit.,* p. 248.

[29] *Pietre pentru templul meu,* Sibiu, 1919, p. 12.

[30] José Ortega y Gasset, *op. cit.,* p. 25. Personajul menționat este eroul unei celebre nuvele de Adelbert von Chamisso (1781-1838). Reflecții similare la Karl Jaspers, *Texte filosofice,* Bucureşti, 1986, p. 94.

[31] Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii,* Bucureşti, 1999, p. 6.

[32] Societatea democratică şi tehnicistă a creat un nou tip de "eveniment", în locul celui acreditat până recent în istorie: evenimentul "în direct", desfăşurat public şi mediatizat instantaneu, în ediții de masă. Pierre Nora, în *Faire de l'histoire,* vol. I, [Paris, 1974], p. 295.

[33] Arthur Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte,* Frankfurt am Main, 1974, p. 408.

[34] Henri Irénée Marrou, *Comment comprendre le métier d'histoire,* în *L'histoire et ses méthodes,* [Paris, 1961], p. 1469.

[35] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité,* ed. a II-a, Paris, [1964], p. 30.

[36] Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia,* ed. a II-a, Bari, 1920, p. 29.

[37] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* Frankfurt am Main, Hamburg, [1955], p. 254.